



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**FIKHÎ İHTİLAF LARDA ARAP DİLİNİN
ETKİSİ BİDÂYETÜ'L-MÜCTEHİD ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

MUHAMMED FATİH ERGEN

İSTANBUL, 2021



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**FIKHÎ İHTİLAFLARDA ARAP DİLİNİN
ETKİSİ BİDÂYETÜ'L-MÜCTEHİD ÖRNEĞİ**

DOKTORA TEZİ

**MUHAMMED FATİH ERGEN
(171111003)**

**Danışman
(Prof. Dr. Ali BULUT)**

İSTANBUL, 2021

16/ 06/2021

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 171111003 numaralı Muhammed Fatih ERGEN'in hazırladığı "Fıkhî Mezhepler Arasındaki İhtilaflarda Arap Dilinin Etkisi Bidâyetü'l-Müctehid Örneği" konulu Temel İslam Bilimleri Doktora tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 16/06/2021 Çarşamba günü saat 11 :00 'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** karar verilmiştir.

Düzeltilme verilmesi halinde:

Adı geçen öğrencinin Tez Savunma Sınavı .../.../20... tarihinde, saat ...:.... da yapılacaktır.

Tez Adı Değişikliği Yapılması Halinde: Tez adının "Fıkhî İhtilaflarda Arap Dilinin Etkisi Bidâyetü'l-Müctehid Örneği". şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Tarih	İmza
(Danışman) Prof. Dr. Ali BULUT	16/06/2021	KABUL
Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN	16/06/2021	KABUL
Doç. Dr. Özgür KAVAK	16/06/2021	KABUL
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EFE	16/06/2021	KABUL
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz ÖZDEMİR	16/06/2021	KABUL

*2. Danışman varsa doldurulacak

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağılı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Muhammed Fatih ERGEN

İmza

**FIKHÎ İHTİLAF LARDA ARAP DİLİNİN ETKİSİ BİDÂYETÜ'L-
MÜCTEHİD ÖRNEĞİ**
Muhammed Fatih Ergen

ÖZET

Bu çalışmada müctehidler in Arap dilinden kaynaklı ihtilafları ele alınmıştır. Bu ihtilaflar ele alınırken İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* adlı eserindeki ihtilaflara yaklaşımı esas kabul edilmiştir. Konu ele alınırken günümüze ulaşan mezheplerin görüşlerinin yanı sıra sahâbe, tâbiîn ve daha sonraki müctehidler olmak üzere hemen hemen hicri altıyüzlü yıllara kadar müctehidler in görüşleri incelenerek bu görüşler arasında Arap dilinden kaynaklı olan ihtilaflara değinilmiş ve Arap dili kriterleri ile bunların tahlili yapılmıştır. İncelenen her bir fikhî meselede özellikle dört mezheb imamlarının görüşlerine yer vermeye özen gösterilmiştir. Bu isimler, İbn Rüşd'ün adlarını zikrettiği yerlerde metin içinde, zikretmediği yerlerde dipnot olarak verilmiştir. Ayrıca her bir müctehidin görüşü – imkân oldukça- temel kaynaklardan incelenerek görüşün sıhhati tetkik edilmiş ve nisbette bir hata var ise buna değinilmiştir. Her bir meselenin ihtilaf nedeni İbn Rüşd'ün naklettiği şekilde ele alınmakla beraber bu nedenlerin farklı olduğu konusunda bir tespitimiz var ise onlara da değinerek gerekçeleri sunulmuştur. Bu tahliller yapılırken fıkıhçıların delilleri, dil âlimlerinin konu hakkındaki görüşleri ile değerlendirilmiştir. Usûl-i fıkıh kitaplarında bahsedilen dil kaideleri esas alınmamış, yer yer onlara temas edilse de bu bilgiler ek bir delil olarak kullanılmıştır.

Bu çalışma giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Arap dilinin bir ayağı olan lafızlar incelenmiştir. Ancak lafızlar usûl-i fıkıh

kitaplarında yer aldığı şekilde taksim edilmemiş, mecaz, kinâye gibi belâgat ilmi ile alakalı lafızlar birinci bölümün dışında tutulmuştur. Bu bölümde lafızlar vaz‘ ilmi açısından ele alınarak, müşterek ve menkul olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir. Fıkıhçıların lafzın kapsadığını iddia ettikleri bir anlam var ise bu anlam Arap şiirleri, âyet-i kerimeler ve hadis-i şeriflerle desteklenmiştir.

İkinci bölümde i‘râbtan kaynaklı ihtilaflar ele alınmıştır. Farklı i‘râb yaklaşımları incelenerek bunların manaya etkisine değinilmiştir. Ulaşılan manadan hükmün nasıl istidlâl edildiği ifade edilmiştir.

Üçüncü bölümde belâgat ilminden kaynaklı ihtilaflar ele alınmıştır. Bu bölümde fıkıhçıların kabul ettikleri anlamlar, belâgat ilminin ölçüleri ile incelenmiştir. Bu bağlamda kelimelerin anlam tercihindeki karineleri tesbit edilerek, bu karinenin manaya yansımaları ortaya konulmuş ve fakihlerin hükme nasıl ulaştıkları belirtilmiştir.

THE EFFECTS OF THE ARABIC LANGUAGE ON THE FİQH SECTS; THE EXAMPLE OF BİDÂYETU'L- MUCTEHİD

Muhammed Fatih Ergen

ABSTRACT

In this thesis, it has been discussed that the conflicts of the mujtahids arising from the Arabic language. While evaluating these disputes, Ibn Rüşd's approach to these conflicts in his work named *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* was accepted as the basis. In this regard, not only the disputes between the sects that have survived until today have been addressed, but also if there is a dispute originating from the Arabic language until the sixth century of the hijri. This issue has been mentioned and analyzed that with the criteria of the Arabic language. These names are given in the text where Ibn Rushd mentioned their names. And It is given as a footnote where it is not mentioned. In addition, the idea of each opinion holder was examined from his own sources and the accuracy of the opinion was researched. If there is an mistake in the nispet, it was mentioned..

The reason for the dispute of each issue has been determined one by one. However, if there is an opinion that these reasons are different, justifications were presented by referring to them. The evidence of fiqh scholars was evaluated with the opinions of language scholars on the subject, while these analyzes conducting . It was not taken as basis that the language rules mentioned in Usul-ul fiqh books. This information is used as additional evidence, even though they are referred from time to time.

This study consists of three parts, apart from introduction and conclusion. The lafzs were examined which are the first base of the Arabic language in the first part. The examined lafzs are not divided according to the Usul-ul fiqh.

However, the lafzs were not divided as in the Usul-u fiqh books. Thus, lafzs related to eloquence such as metaphor(mecaz) and trope(kinâye) were excluded from the first chapter. In this section, the lafzs are examined in terms of vaz' and examined under two headings as musterek and menkul.

If there is a meaning that fiqh scholars claim to come from, this meaning is proved by Arabic poems, verses and hadiths. The usage of the word in the supposed sense has been proved. In the second part, we discussed the disputes arising from i'râb. Different i'râb approaches were examined and their effect was mentioned on the meaning of the evidence . It was expressed how the decision was deducted from the meaning reached. In the third part, conflicts were discussed arising from the eloquence. In this section, it was examined the meanings that claimed by fiqh scholars within the formats of the eloquence. In this context, the presumption in the meaning preference of words were determined. In addition, the reflections of this presumption of meaning are revealed and how the fiqh scholars reached the verdict was stated.

Key words: Fiqh, Arabic language, Dispute, Ibn Rusd, Bidâyetu'l-Muctehid

ÖNSÖZ

İslam dininin en önemli özelliklerinden biri rabbanî bir din oluşudur. Bunun en büyük delili ise dine nisbet edilerek söylenen her sözün Allah Teâla'nın sözlerinden anlaşılacak söylenmiş olmasıdır. Dinin insanlara gönderilmesindeki en büyük gayelerden bir tanesi de insanlar arasında adâleti sağlamaktır. İslam dini bu adâlet i fıkıh ilminin ortaya koyduğu hükümler sayesinde sağlamayı başarmıştır. Ancak dinin Rabbanî oluşu insanoğlunun bu alanda konuşmasını sınırlamış, din adına konuşulan her sözün Kur'an'a veya onun tefsiri olan sünnete dayandırılmasını şart koşturmuştur. Bu iki kaynağın, Arap dili ile söylenmiş sözler olması bu bağlamda dili son derece ön plana çıkarmış, dilin kaideleri, hükmün Allah Teâla'ya aidiyeti noktasında mihenk taşı olmuştur. Bu durumun farkında olan fıkıhçılar Kur'an ve Sünnet metinlerine ilk bakışta dilin ölçüleri ile yaklaşmışlardır.

Tarih boyunca farklı mezhep ve akımlar Kur'an ve sünnetten hükümler istidlâl etmişlerdir. Bu mezheplerin tamamı lafzı anlamada Arap dili kaide ve kurallarının dışına çıkmamışlardır. Bu kıstas, gerek Ehl-i re'y¹ ve Ehl-i hadis² tarafından gerekse - Batınîler³ dışında- Sünnî-gayri Sünnî bütün fırkalar tarafından kabul görmüş, tüm mezhepler bu ölçülere riâyet ederek dini yorumlarını ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla batini fırkaların dışında tüm âlimler herbir görüşü ilk olarak Arap dili açısından değerlendirmişlerdir. Özellikle günümüze geldiğinde bu durumun yeryer zayıfladığı göze çarpmaktadır. Arap yarımadası ve Avrupa gibi selefi hareketin yayıldığı toplumlarda Arap dilinin belâgatından uzak, bu ilmi yok sayan bir yaklaşımla bazı hükümlerin verildiği görülmektedir. Orta Asya vb. Arap olmayan toplumlarda ise Arap dilinden tamamen kopuk batinî yaklaşıma yakın din yorumları yapıldığı görülmektedir. Hatta akademik camiada bile "Vadribûhunne" ifadesinin "evden uzaklaştırmak", "rahat bırakmak", "cinsel ilişkide bulunmak" gibi Arap dilinden

¹ Bkz: M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", **DİA**, 1994, C: X, s. 520-524.

² Bkz: Salim Ögüt, "Ehl-i Hadîs", **DİA**, 1994, C: X, s. 508-512.

³ Bkz: Avni İlhan, "Bâtiniyye", **DİA**, 1992, C: V, s. 190-194.

tamamen bağımsız yorumları dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamız, fıkıh ilmi alanında söz söylemenin birinci şartının Arap dilini bilmek olduğunu ortaya koyarak Arap dilinin kaide ve kuralları dışındaki yaklaşımların Allah'ın huzur ve mutluluk için insanlara gönderdiği İslam ile alakası olmadığını ortaya koymaktadır.

Günümüzde yaşanan bir diğer problem ise Arap diline hâkim olmayan kişilerin özellikle âyet mealleri veya hadis tercümeleri üzerinden Arap dilinden bağımsız bazı hükümler istidlâl ederek müctehidlerin bazı görüşlerini eleştirmeleridir. Dolayısıyla bu çalışma müctehidlerin hüküm istidlâlinde âyet ve hadis metinleri üzerinde ne kadar titiz bir çalışma ile hükme ulaştıklarını ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eserinde konuların ihtilaf sebeplerini özet bir üslûb ile ifade etmekte ve bunlar üzerinden bazı konuların tahlillerinde bulunmaktadır. Bu sebep ve tahlillerin mezheplerin ana kaynaklarından incelenmesi son derece hassasiyet isteyen zor bir araştırmayı gerektirmektedir. Şöyleki İbn Rüşd, bazen Arap dili açısından bir ihtilaf sebebinden bahsederken, mezheplerin ana kaynaklarına dönüldüğünde ihtilafın Arap dili kaynaklı olmadığı veya Arap dilinin diğer alanlarıyla alakalı olduğu görülmektedir. Bir dilci olmayan İbn Rüşd, mecaz, hakikat, menkul vb. tüm lafızları müşterek lafız kapsamında değerlendirmektedir. Bunların tesbiti ve birbirinden ayırt edilmeleri çalışmamızda karşılaştığımız zorluklardan bazılarıdır.

Çalışmamızın hazırlanması sırasında katkı ve desteklerini esirgemeyen, ilgi ve alakasını eksik etmeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Ali BULUT'a, tez izleme sürecinde çalışmalarımı takip edip ilmi katkı ve tavsiyelerde bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. İsmail YİĞİT, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet EFE hocalarıma ve Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN hocama şükranlarımı sunarım. Ayrıca yetişmemde büyük emekleri olan değerli anne-babama, değerli hocam Abdulmenan ÖZMEN'e ve çok yoğun bir çalışmayla geçen doktora sürecinde fedakârlık göstererek bana destek olan kıymetli eşime ve çocuklarıma teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	viii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve KAPSAMI.....	1
2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	2
3. İBN RÜŞD.....	3
3.1. ESERLERİ	4
3.2. BİDÂYETÜ’L-MÜCTEHİD VE NİHÂYETÜ’L-MUKTESİD.....	6
3.3. BİDÂYETÜ’L-MÜCTEHİD VE NİHÂYETÜ’L-MUKTESİD İSİMLİ ESERDE ADI GEÇEN MÜÇTEHİTLER	9
4. FIKIH VE ARAP DİLİ İLİŞKİSİ	13
BİRİNCİ BÖLÜM.....	19
1. LAFZIN VAZ‘INDAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR	19
1.1. MÜŞTEREK LAFIZLAR	20
1.1.1. Müşterek İsimler	22
1.1.1.1. Gusûl Abdestinde Bedeni Ovalamak	22
1.1.1.2. Teyemmüm Abdestinde Elin Mesh Edilmesi.....	25
1.1.1.3. Teyemmüm Yapılacak Şeyler	27
1.1.1.4. Yatsı Namazının İlk Vakti.....	31
1.1.1.5. Yetim Kızın Nikâhı	34
1.1.1.6. Kadının İddeti.....	38
1.1.1.7. Cariyenin Zina Cezası	44
1.1.2. Müşterek Harfler.....	50
1.1.2.1. İlâ (إلى).....	50
1.1.2.1.1. Dirsekleri Yıkamak.....	51

1.1.2.1.2. Topukları Yıkamak	57
1.1.2.2. Bâ (أَبَاءُ).....	60
1.1.2.2.1. Başın Mesh Edilmesi	62
1.1.2.3. Min (مِنْ).....	68
1.1.2.3.1. Teyemmüm Yapılan Maddenin Organlara Ulaştırılması	70
1.1.2.4. Vâv (أَوْ).....	73
1.1.2.4.1. Tertip Üzere Abdest Almak	75
1.1.2.4.2. Abdestte Muvâlâtin Hükmü	81
1.1.2.5. Ev (أَنْ).....	84
1.1.2.5.1. Eşkriyanın Cezası	86
1.1.2.6. Sümme (سُمِّ).....	92
1.1.2.6.1. Gusûl Abdestinde Tertip	94
1.1.3. Emir ve Nehiy Fiilleri	96
1.1.3.1. Abdest Suyuna Elleri Sokmak.....	98
1.1.3.2. Setr-i Avretin Hükmü.....	101
1.2. MENKUL LAFIZLAR	103
1.2.1. Hayzı Sona Eren Kadınla Cinsi Münasebet	104
1.2.2. Zekât Almaya Engel Olan Zenginliğin Sınırı	110
1.2.3. Gece Kesilen Kurban	113
1.2.4. İtikâfa Başlama Vakti	117
1.2.5. Yemin Kefaretinde Giysinın Ölçüsü	119
1.2.6. Nikâh ile Kurulan Bağın Zina ile kurulması	122
İKİNCİ BÖLÜM	126
2. İ'RÂB'DAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR	126
2.1. MEF'UL'DAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR.....	129
2.1.1. Yolcunun Oruç Tutması.....	129
2.2. ZAMİRİN MERCİİNDEN KAYNAKLI İHTİLAFLAR.....	132
2.2.1. Teyemmüm Yapabilecek Kişiler.....	132
2.2.2. Deniz Canlılarının Ölüsünün Hükmü.....	143
2.3. SIFAT VE MEVSUFTAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR.....	146
2.3.1. Kayınvalide ile Evlenmenin Haramlığı.....	146

2.4. İSTİSNA EDATINDAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR	149
2.4.1. Namazda Kadının Avreti.....	149
2.4.2. Kesmek Suretiyle Helal Olacak Hayvanlar	151
2.4.3. Zina İsnadında Bulunanın (Kâzifin) Şahitliği.....	156
2.5. ATIFDAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR.....	160
2.5.1. Ayakların Temizliği	160
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	166
3. BELÂĞAT İLMİNDEN KAYNAKLI İHTİLAFLAR.....	166
3.1. MECAZ ANLAMDAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR	168
3.1.1. Cünüp Kimsenin Camiye Girmesi	173
3.1.2. Hayızlı Kadınla Mübâşeret	176
3.1.3. Mezinin Çıktığı Yerin Yıkanması	178
3.1.4. İstikbâl-i Kible.....	180
3.1.5. Yolcu ve Hastanın Orucu	190
3.1.6. Mehri Bağışlama Yetkisi	194
3.2. İSTİÂREDEN KAYNAKLI İHTİLAFLAR.....	202
3.2.1. Namaz Kılmayanın Hükümü	203
3.3. KİNAYEDEN KAYNAKLI İHTİLAFLAR.....	207
3.3.1. Karşı Cinsle Temasın Abdestti Bozması.....	207
3.3.2. Elbisedeki Necâsetin Hükümü	214
3.3.3. Mu'tekif'in Cinsi Münasebette Bulunması	220
SONUÇ.....	223
KAYNAKÇA	227

KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
ayr. bkz.	Ayrıca bakınız
a.y.	Aynı yer
b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
bnt.	Bint
bs.	Baskı
C.	Atıfta bulunulan eserin cilt numarası
c.	Eserin toplam cilt sayısı
ç.	Çoğulu
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	Hicrî
Hz.	Hazreti
md.	Madde
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
No.	Numara
nşr.	Neşreden
r.a.	Radiyallâhu anh
r.anhâ	Radiyallâhu anhâ
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallâhu aleyhi ve sellem
sy.	Sayı
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme eden

t.y.	Basım tarihi yok
v.	Vefatı
vb.	Ve benzeri
vdğr.	Ve diğeri
vs.	Ve saire
YÖK	Yüksek Öğretim Kurumu
y.y.	Yayımlı yeri yok

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU ve KAPSAMI

Fıkıh ilmi, Arap dili kaideleri ile ayrılmaz bir bütündür. Dolayısıyla Arap dilinin kaidelerini bilmeyen bir fıkıhçı tasavvuru imkânsızdır. Fıkıhçılar, fikhî bir meselenin hükmünü zikrederken bu hükme zemin oluşturan delil ve delilden hükme götüren istidlâllerinden bahsetmişlerdir. Hükmün istinbâtında dilin kaide ve kurallarını yok saymamışlardır. Dilin kurallarına riâyet etmeye son derece önem ve özen göstermişlerdir. Dil kurallarına riâyet edilmeyen hiçbir istidlâl ve istinbâtı hakiki anlamda bir içtihad saymayıp, bunları tekellûf veya şaz olarak isimlendirmişler. Arap dilinin kaideleri ile delil olarak zikredilen delilden, söylenen hükme varılamayacağını ortaya koymuşlardır. Yer yer birbirlerini Arapçadaki zayıflıklarından ötürü eleştiren fukaha, kişinin fıkıh ilmindeki yeterliliğini bu kıstas ile de değerlendirmişlerdir.

Fakihler, farklı hükümlere ulaştıkları bir meselede farklı istidlâller ileri sürerken her biri içtihatlarında Arap dilinin kaide ve kurallarının dışına çıkmamış, Arap dilinin çizdiği sınırlar çerçevesinde hareket etmişlerdir. Aynı dil ölçülerine riâyet eden fakihlerin farklı hükümlere ulaşmaları bazen Arap dilinin yapısal özelliğinden kaynaklanmıştır. Bu yapısal özellik yer yer lafız odaklı olurken yer yer de i‘râb veya dilin belâgat özelliklerinden kaynaklanmıştır. Arap dilinin bu özellikleri birbirine taban tabana zıt olan iki farklı fikhî görüşe de zemin hazırlayabilmiştir.

Müctehidlerin ittifak ve ihtilaf noktalarını *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* adlı eserinde inceleyen İbn Rüşd, Arap dili kaynaklı birçok ihtilaftan bahsetmiştir. Ancak adı geçen eserde bu ihtilafların birçoğunun tahliline değinmemiş veya görüş tercihinin Arap dili açısından değerlendirmemiştir. Genellikle ihtilafların Arap dili kaynaklı olduğunu ifade etmekle yetinmiştir. Bazen iki görüş arasındaki tercihinin Arap diline dayandırarak yapmış ancak “*Araplar bu lafzı bu anlamda kullanmışlardır*” veya “*lafzın birinci manası ilk akla gelendir*” veya “*bu kaide, Arap*

dilinde olan bir kaidedir” gibi genel ifadeler kullanarak bu iddialarını genellikle delillendirmemiştir.

Bu çalışmamızda İbn Rüşd’ün tespit etmiş olduğu Arap dilinden kaynaklanan ihtilaflar incelenecektir. Ayrıca ele alınan fikhî mesele hakkında söz söyleyen fakihlerin görüşleri ana kaynaklarından incelenip, meselelerin temeline inilmeye gayret edilecektir. Bu içtihatlar Arap dili açısından bir dilci gözüyle tahlil edilip, gidilen yolun dile uygunluğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca İbn Rüşd’ün bahsettiği ihtilaf sebeplerinin doğruluğu tahkik edilip, dil açısından fıkıhçıların veya İbn Rüşd’ün iddia ettiği gerekçeler Arap dili kaynaklarından incelenecektir.

2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

Akademik dünyamızda Arap dili ile fıkıh ilminin ilişkisini ortaya koyan birçok çalışma bulunmaktadır. Ancak *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid* adlı eser birçok fikhî ihtilafa zemin hazırlayan Arap diline oldukça fazla atıf yapmasına rağmen bu eserdeki Arap dili kaynaklı ihtilaflar üzerine müstakil bir çalışma yapılmamış olması bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Ayrıca bu eserin bir özelliği ihtilafları yalnızca dört mezhep imamının görüşleri üzerinden değerlendirmeyip sahâbe, tâbiîn ve İbn Rüşd’ün dönemine kadar olan tüm müctehidlerin görüşleri üzerinden değerlendirmesidir. Dolayısıyla bu eser üzerinden altıyüz yıllık bir görüş yelpazesinden ihtilafların incelenme imkânı vardır.

Bu çalışmada Arap dili ile fıkıh ilmi ilişkisi ortaya konurken görüşlere bir dilci gözüyle bakılmıştır. Tüm tercihler dil kriterleri ile yapılmış, usûl-i fıkıh kitaplarında yer verilen usûl âlimlerinin görüşleri esas alınmamıştır. Örneğin iki manada müşterek olduğu iddia edilen bir lafız var ise bu mana lügatlerden veya Arap şiiirlerinden bazen âyet ve hadislerden delillendirilmiştir. Bu özelliği ile alanında yapılan çalışmalardan farklılık arzeden bu eser, Arap dilinin fıkıh ile ilişkisini ortaya koyarken, dilin fıkıh ilmini aralayan ilk kapısı olduğunu göstermektedir.

Fıkıh kitaplarında muhtasar bir şekilde ifade edilen bazı istidlâller derinlemesine işlenerek öne sürülen delillerin anlama, oradan da hükme yansımaya yer verilmesi adına bu çalışma önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmamızın öne çıkan en büyük özelliği belâgat ilmi ile fıkıh ilminin ilişkisini ortaya koymasıdır. Nitekim

yapılan çalışmaların birçoğu lafız ve nahiv eksenli olup fıkıh ile belâgat ilmi ilişkisini müstakil bir başlık altında incelememektedir.

3. İBN RÜŞD

Ebü'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî 450 yılının Şevval ayında (Aralık 1058) Kurtuba'da dünyaya geldi.⁴ Dedesinin ismini alıp tabakat kitaplarında *Kâdı Ebu Velîd es-Sağır* diye ün kazandı. İbn Rüşd el-Hafîd lakabı ile de anılan bu âlim Aristo'nun⁵ (m.ö. 384-322) eserlerini kendi düşüncesine bağlı kalarak şerh ettiği için⁶ İslam âleminde *eş-şârih*, Latin dünyasında *commentator* olarak tanındı.⁷ Bu özelliğinden ötürü bir Malikî fakihî olmasına rağmen *Feylesof* olarak da anılmıştır.

Ehl-i ilim bir ailede dünyaya gelen İbn Rüşd, Endülüs'ün en seçkin ailelerinden birine mensuptur. Ayrıca bu aile uzun yıllar hukuk ve siyaset alanlarında Endülüs'te etkin rol oynamışlardır. İbn Rüşd'ün ailesi çocuklarının eğitimine son derece özen göstermiştir. İbn Rüşd, daha küçük yaşlarda Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş, Arap Dili'nin Sarfını, Nahvini ve Belâgat'ını öğrenmiştir. Ayrıca Ebu Temmâm⁸ (ö. 231/846) gibi birçok şairin şiirlerini ezberleyen İbn Rüşd, Malik b. Enes'in (ö. 179/795) de *Muvatta'* adlı meşhur eserini ezberlemiştir. Döneminin önemli âlimlerinden sayılan İbn Beşkuvâl (ö. 578/1183), Ebû Bekr İbn Semhûn (ö. 592/1196), Ebû Ca'fer İbn Abdülazîz (ö. 582/1186'dan sonra) ve Ebû Abdillah el-Mâzerî (ö. 536/1141) gibi âlimlerden fıkıh dersleri almıştır. İbn Rüşd'ün fıkıh ilminde etkin olmasındaki en büyük rolün babası olduğunu söylememiz mümkündür. Tüm bu ilmi tahsilin yanı sıra Kelam dersleri olarak Eş'a'ri usûlünü öğrenmiştir. Ayrıca Mervân İbn

⁴ Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, thk. Suayb el-Arnâvut, I-XXV, Mu'essesetu'r-Risale, 1405/1985, C: XXI, s. 307; İbrâhîm b. Alî b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'merî, *ed-Dîbâcu'l-Muzheb fî Ma'rifeti A'yâni'l-Ulemâi'l-Mezheb* (thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr), I-II, Dâru't-Turâs, Kâhire, C: II, s. 239.

⁵ İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri olan İlkçağ Yunan filozofu. Bkz: Mahmut Kaya, "Aristo", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1991, C: III, s. 375.

⁶ Süleyman Uludağ, "İbn Rüşd, Hayatı-Eserleri-Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri", *İbn Rüşd, Fasl'ulmakal el-Keşf an minhaci'l-edile*, (Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004, (içinde "Giriş"), s. 44.

⁷ H. Bekir Karlıdağ, "İBN RÜŞD", *DİA*, 1999, C:XX, 257.

⁸ *el-Hamâse* adlı eseriyle tanınan Arap şairi. Bkz: Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", *DİA*, 1994, C: X, s. 241.

Cüryûl el-Belensî'den (ö. 521/1127) tıp, Ebû Ca'fer İbn Hârûn et-Tercâlî'den matematik, tıp ve felsefe dersleri almış⁹ ve bu alanda ses getirir bir üne sahip olmuştur.¹⁰ İbn Rüşd, hicrî 595 yılında Merakeş'te vefat etmiştir.

Dedesi İbn Rüşd el-Cedd Kurtuba'da kâdılkudâtılık yapmıştır. *el-Beyan ve't-Tahsil lima fi'l-Müstahrace mine't-Tevcih ve't-Ta'lil*, *el-Mukaddimât li Evâili Kütübi'l-Müdevvene*, *İhtisâru Kütübi'l-Mebsûta* ve *Tehzîbu Müşkili'l-Asâr* gibi eserler kaleme almıştır.¹¹ İbn Rüşd el-Cedd hicri 520 yılında zilkade ayının 11. gecesini vefat etmiştir.¹²

3.1. ESERLERİ

İbn Rüşd felsefe, astronomi, tabiat, tıp, psikoloji, ahlak, fıkıh, fıkıh usulü, kelam, dil ve edebiyat dallarında te'lif ve şerhler olmak üzere birçok eser yazmıştır.¹³ Bu eserlerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Din İlimleri

- *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*
- *Faslü'l-Makâl fi-mâ beyne's-şer'îa ve'l-hikme mine'l-ittisâl*
- *ed-Damîme*
- *el-Keşf*
- *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*
- *Kitâb fi usûli'l-fikh*
- *Makâle fi'l-cem' beyne i'tikadi'l-Meşşâ'in ve'l-mütekallimin*
- *Kitâb fi'l-fahs 'an mesâ'ile vaka'at fi'l-ilmi'l-ilahi*
- *Muhtasaru'l Mustasfa (ez-Zarûri fi usuli'l-fikh)*

⁹ Karlıdağ, "İbn Rüşd", *DİA*, C: XX, s.257; Zehebî, *a.g.e.*, C: XXI, s.307-308.

¹⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. Abdilmelik el-Ensârî, *ez-Zeyl ve't-Tekmile li Kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*, thk. Abdusselam el-Herasî, Beyrut, Dâru'l Fikir, 1995, C: II, s. 73-74.

¹¹ Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd" *İslam Aniklopedisi*, MEB Yayınları, Ankara, 1997, s.781.

¹² ALİ BARDAKOĞLU, "İBN RÜŞD", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, C:XX, 255.

¹³ Ülken, *a.g.e.*, s. 781.

b) Mantık

- *Zarurî fi'l-mantık*
- *Kitabu'l Cedel*
- *Kitâbü'l-Makalât*
- *Kitabü's-Safsata*
- *Kitâbü'l-'İbare*
- *Kitabü'l-Hatâbe*
- *Kitabu'l-Kıyas*
- *Kitabü'ş-Şi'r*
- *Kitabu'l-Burhan*

c) Tabiat Bilimleri

- *Makale fi'l-büzûr ve 'z-zer'*
- *Kitâbü's-Semâi't-tabî'i*
- *Telhîsu Kitâbi's-Semâi't-Tabî'i*
- *Şerhu Kitâbi's-Semâi't-Tabî'i*
- *Ta'lik alâ Makâleti's-Sâbia ve's-Sâmine mine's-Semâi't-Tabîi*
- *Kitabü's-Semâ ve'l-âlem*
- *Kitabü'l Kevn ve'l-Fesâd*
- *Kitabü'l-Âsâri'l-Ulviyye*
- *Telhîsü'l-Âsâri'l-Ulviyye*
- *Kitabü'l Hayevân*
- *Kitabü'n-Nefs*

d) Metafizik

- *Kitâb fi'l-fahs*

- *Makale fi 'ttusâli 'l-Akî 'l-Mûfarik*
- *Telhisu Mâ Ba 'det-Tabî'a*
- *Şerhu Risaleti İttisali 'l-Akl bi 'l-İnsan li 'bni 's-Saîğ*
- *Telhisü 'l-İlahiyyat li-Nikolâvus*

e) Astronomi

- *Makale fi Cevheri 'l-Felek*
- *Muhtasarü 'l-Mecistî*

f) Tıp

- *Külliyât fi 't-Tıb 4- Makale fi 't-Tiryâk*
- *Makale fi Esnâfi 'l-Mizâcât 5- el-Kavl fi ÂlÂti 't-Teneffüs*
- *Kitab fi Hıfzi 's-Sıhha 6- Makâle fi Hummeyâti 'l-Ufûn*
- *Makale fi Zamani 'n-Nevbe*

g) Siyaset

- *Cevâmi 'u Siyaseti Eflâtun*

h) Ahlâk

- *Telhîsu Kitâbi 'l-Ahlâk li-Aristotâlis¹⁴*

3.2. BİDÂYETÜ'L-MÜCTEHİD VE NİHÂYETÜ'L-MUKTESİD

Mukayeseli fıkıh kitaplarının öncülerinden sayılabilecek bu eserin adı hakkında ihtilaf olmakla beraber genel olarak tabakat kitaplarına *Bidâyetü 'l-Müctehid* ve *Nihâyetü 'l-Muktesid* olarak geçmiştir.¹⁵ Ancak Fas ve Ribat gibi bazı nüshalarda *Bidâyetü 'l-Müctehid* ve *Kifâyetü 'l-Muktesid* ismiyle adlandırılan bu eser¹⁶ yakın zamana kadar her iki isimle de anılmıştır. Ancak son zamanlarda *Bidâyetü 'l-Müctehid* ve *Nihâyetü 'l-Muktesid* şeklindeki kullanımı daha meşhur olmuştur. Bu eser İbn

¹⁴ Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, C: XX, s. 257.

¹⁵ Muhammed Şerîf Bûlûz, *Terbiyetu Milketü'l İçtihâd min hilâl Kitâb Bidâyetü'l-Müctehid ve Kifâyetü'l-Muktesid li-İbn Rüşd el-Hafîd*, Dâr-u Kunûz İşbîliye, 1433/2012, s.93.

¹⁶ Abdilmelik el-Ensârî, *a.g.e.*, C: VI, s.25-26.

Rüşd'ün fıkıh alanındaki en meşhur eseridir. Üzerinde yirmi yılı aşkın bir süre çalışmış ve ölümünden yaklaşık on yıl önce (584/1188) eserini tamamlamıştır.¹⁷

Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid adlı eserin yazmalarından on nüsha *el-Mektebetü'l-Ezheriyye*'de yedi nüsha *Daru'l-Kütübi'Mısriyye*'de ve diğer bir nüsha da *Mahtutatü Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye*'de bulunmaktadır. Fas (1327), Kahire (1329, 1334, 1335, 1339, 1371, 1928, 1960, 1966, 1983), İstanbul (1333), Tunus (1344), Kum (1406) ve Beyrut (1980) da pek çok defa iki cilt halinde basılan eser ayrıca Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddık el-Gumarî tarafından hadislerinin tahriri yapılarak, Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı, Adnan Ali Şellak tarafından tahkik edilmek suretiyle de yayımlanmıştır. Ahmed Meylanî de eseri Türkçeye tercüme etmiştir.¹⁸

İbn Rüşd bu eserinde Malikî mezhebi dışında diğer üç mezhebe, Zahirî mezhebine hatta Sahâbe, Tabiîn başta olmak üzere Sevrî (ö. 161/778), İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Ebu Sevr (ö. 240/854) gibi müstakil pek çok âlimin görüşüne yer vermektedir. Bu görüşleri delilleriyle nakleden İbn Rüşd, ihtilaf edilen meselelerde ise ihtilaf sebeplerinden bahsetmiştir. Yer yer görüşler arasında tercihte bulunan İbn Rüşd, tercihlerinde İslami ilimlerin yanı sıra tıp ve astronomi gibi ilim dallarından da istifade etmiştir.¹⁹

Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid isimli bu kitapta 3400 adet fıkhi meseleden bahseden İbn Rüşd, bu sayının 2366 tanesini fıkıhçıların aralarında ihtilaf ettikleri meseleler olarak ele almıştır. Diğer hilaf kitaplarından farklı olarak, ele aldığı meselelerin ihtilaf sebeplerini zikreden İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* adlı eserinde 2789 adet sebep-i ihtilaf zikretmiştir. İbn Rüşd, bu eserinde her bir mesele için yer yer bir sebep zikrederken bazen de birden fazla sebepten söz etmektedir.

Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid adlı eserdeki ihtilaf sebeplerini ve rakamlarını şu şekilde bir tablo ile ifade edebiliriz;

¹⁷ H. Yunus Apaydın, "İbn Rüşd", *DİA*, 1999, C: XX, s.289.

¹⁸ Cengiz Kallek, "Bidâyetü'l-Müctehid", *DİA*, C: VI, s. 133-134.

¹⁹ Kallek, *a.g.e.*, C: VI, s.134; Bkz: Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd Kurtubî, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, thk. Mâcid Hamvî, I-IV, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1416/1995, s. 263.

	İhtilaf Sebebi	Sayı		İhtilaf Sebebi	Sayı
1	Kıyas	429	25	Efâl-i Nebi	30
2	Mana ve İlet	264	26	Sedd-İ Zerâi'	28
3	Luğat	180	27	Amel-İ Ehl-İ Medîne	27
4	Delilin Zahir Manası	177	28	Mücmel – Müfesser	26
5	Âm	162	29	Başka bir ihtilaftan kaynaklanan ihtilaf	26
6	Amel-i Sahâbe	161	30	İstihsan	25
7	Rivâtetin sıhhatinden kaynaklı	152	31	Maslahat	21
8	Mefhûm ve Mantûk	107	32	İbâha	17
9	Has	102	33	İstishab	16
10	Makasıt	78	34	Usul farklılıkları	14
11	Re'y	78	35	Haram-Kerâhat	14
12	İhtimal	63	36	Hükmün Peygamber'in (sav) dışındakilere özel oluşu	12
13	Vücûb-Nüdûb	59	37	Kıraat	11
14	Nâsıh-Mensûh	52	38	Hadisin müçtehide ulaşmaması	10
15	Aynı konuda farklı rivâyetlerin varlığı	47	39	Hükmün Peygamber'e (sav) özel oluşu	7
16	Nas	45	40	Muhatabın kim olduğu	6
17	Tevîl	45	41	Umûmü'l-Belvâ	6
18	Nehiy	44	42	Şer'u men Kablenâ	6
19	Meselede Nassın Olmayışı	43	43	İstidlâldeki Muğlaklık	5
20	Meselenin Farklı İki Şeye Kıyasının Mümkün Oluşu	43	44	Fahve-l Hitap	5
21	Delil-i Hitap	39	45	Medine dışındaki şehirlerin uygulamaları	4
22	Örf	35	46	Mefhum-u Hitap	3
23	Emir	33	47	Lahn-ı Hitap	1
24	Mutlak-Mukayyed	30	48	Müphem – Muayyen	1

Yukarıdaki tabloyu dikkate alacak olursak *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* adlı eserde ihtilafların doğrudan veya dolaylı olarak dil kaynaklı olduğu görülmektedir. Arap dili kaynaklı ihtilafları kendi içerisinde sınıflandırdığımızda lafız, nahiv/i'râb ve belâgat kaynaklı ihtilaflar olmak üzere üç ana başlıkta toplamamız mümkündür.

3.3. BİDÂYETÜ'L-MÜCTEHİD VE NİHÂYETÜ'L-MUKTESİD İSİMLİ ESERDE ADI GEÇEN MÜÇTEHİTLER

İbn Rüşd bu eserinde gerek sahâbe, tâbiîn, tebeu't-tâbiîn ve diğer birçok fakihin görüşlerini delilleriyle beraber aktarmaktadır. Kitabın tamamını taradığımızda İbn Rüşd'ün altı yüz yıllık bir fikhî geleneği bize aktardığı görülmektedir. Bu esere değer katan da işte bu geniş yelpazeye sahip olmasıdır. Dolayısıyla eserde adı geçen müctehidler isimlerini vefat tarihlerine göre kronolojik bir sıra ile zikretmekte fayda vardır. Nitekim bu durum eserin önemini ortaya koymakla beraber ihtilafların veya sebeplerinin bir iki asra münhasır olmadığını ortaya koyması açısından son derece önemlidir.

- 1- Alâ' b. Abdillâh b. İmâd el-Hadramî (ö. 21/642)
- 2- Ebû Hafs Ömer b. el-Hattâb b. Nüfeyl b. Abdiluzzâ el-Kureşî el-Adevî (ö. 23/644)
- 3- Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb el-Hüzelî (ö. 32/652-53)
- 4- Ebû Zer Cündeb b. Cünâde b. Süfyân el-Gıfârî (ö. 32/653)
- 5- Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Tâlib el-Kureşî el-Hâşimî (ö. 40/661)
- 6- Ebû Mûsâ Abdullâh b. Kays b. Süleym el-Eş'arî (ö. 42/662-63)
- 7- Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Amr b. el-Âs (el-Âsî) b. Vâil es-Sehmî el-Kureşî (ö. 43/664)
- 8- Ebû Hârice (Ebû Saîd) Zeyd b. Sâbit b. Dahhâk el-Hazrecî en-Neccârî (ö. 45/665 [?])
- 9- Ümmü'l-mü'minîn Âişe bint Ebî Bekr es-Sıddîk el-Kureşîyye (ö. 58/678)
- 10- Ebû Hüreyre Abdurrahmân b. Sahr ed-Devsî (ö. 58/678)
- 11- Mesleme b. Muhalled b. es-Sâmit el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 62/682)
- 12- Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. el-Abbâs b. Abdilmuttalib el-Kureşî (ö. 68/687-88)

- 13- Ebû Amr (Ebû Müslim) Abîde b. Amr (b. Kays b. Amr) es-Selmânî el-Murâdî el-Kûfî (ö. 72/691)
- 14- Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî (ö. 73/693)
- 15- Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. el-Avvâm el-Kureşî (ö. 73/692)
- 16- Ebû Ümeyye Süveyd b. Gafele b. Avsece el-Cu'fî el-Kûfî (ö. 80/699)
- 17- Ebû İsâ Abdurrahmân b. Ebî Leylâ Yesâr b. Bilâl el-Ensârî (ö. 83/702)
- 18- Ebû Hamza Enes b. Mâlik b. Nadr el-Ensârî (ö. 93/711-12)
- 19- Ebû Muhammed Saîd b. el-Müseyyeb (el-Müseyyib) b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 94/713)
- 20- Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî (ö. 94/713)
- 21- Ebû Seleme (Abdullâh) b. Abdîrrahmân b. Avf el-Kureşî ez-Zührî (ö. 94/712-13)
- 22- Ebû Abdîrrahmân Ebû Bekr b. Abdîrrahmân b. Hâris b. Hişâm el-Mahzûmî (ö. 94/713)
- 23- Ebû Abdillâh Mutarrîf b. Abdillâh b. eş-Şihhîr el-Haraşî el-Âmirî el-Basrî (ö. 95/713-14)
- 24- Ebû İmrân İbrâhîm b. Yezîd b. Esved en-Nehaî el-Kûfî (ö. 96/714)
- 25- Ebû Hafs el-Melikü'l-Âdil el-Eşecc Ömer b. Abdilazîz b. Mervân b. Hakem el-Ümevî (ö. 101/720)
- 26- Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abd(illâh) el-Hemdânî eş-Şa'bî (ö. 104/722)
- 27- Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abd(illâh) el-Hemdânî eş-Şa'bî (ö. 104/722)
- 28- Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî (ö. 105/723)
- 29- Ebû Abdîrrahmân Tâvûs b. Keysân el-Hemdânî el-Yemânî el-Havlânî el-Himyerî (ö. 106/725)

- 30- Ebû Eyyûb Süleymân b. Yesâr el-Hilâlî el-Medenî (ö. 107/725)
- 31- Ebû Abdillâh Bekr b. Abdillâh b. Amr el-Müzenî el-Basrî (ö. 108/726)
- 32- Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî (ö. 110/729)
- 33- Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728)
- 34- Ebû Abdillâh Mekhûl b. Ebî Müslim Şehrâb b. Şâzel eş-Şâmî ed-Dımaşkî el-Hüzelî (ö. 112/730)
- 35- Ebû Muhammed Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî (ö. 114/732)
- 36- Ebû Eyyûb Meymûn b. Mihrân el-Cezerî er-Rakkî (ö. 117/735)
- 37- Ebû İsmâîl Hammâd b. Ebî Süleymân Müslim b. Yezîd el-İsfahânî el-Kûfî (ö. 120/738)
- 38- Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742)
- 39- Ebû Osmân (Ebû Abdirrahmân) Rebîa b. Ebî Abdirrahmân el-Medenî et-Teymî (ö. 136/753)
- 40- Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Abdirrahmân b. Ebî Leylâ el-Ensârî el-Kûfî (ö. 148/765)
- 41- Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc el-Kureşî (ö. 150/767)
- 42- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh (ö. 150/767)
- 43- Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî (ö. 157/774)
- 44- Ebü'l-Hüzeyl Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî (ö. 158/775)
- 45- Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161/778)
- 46- Ubeydullah b. Hasan el-Anberî (ö. 168/784)
- 47- Ebû Abdillâh el-Hasen b. Sâlih b. Hay el-Kûfî el-Hemedânî (ö. 168/784-85)
- 48- Ebü'l-Hâris el-Leys b. Sa'd b. Abdirrahmân el-Fehmî (ö. 175/791)

- 49- Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795)
- 50- Ebû Abdirrahmân Abdullâh b. Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 181/797)
- 51- Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798)
- 52- Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805)
- 53- Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Kâsım b. Hâlid el-Utakî el-Mısrî (ö. 191/806)
- 54- Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısrî (ö. 197/813)
- 55- Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820)
- 56- Ebû Amr Eşheb b. Abdilazîz b. Dâvûd el-Kaysî el-Âmirî el-Ca'dî (ö. 204/820)
- 57- Ebû Muhammed Abdullâh b. Nâfi' es-Sâiğ el-Mahzûmî (ö. 206/822)
- 58- Ebû Mervân Abdülmelik b. Abdilazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme el-Kureşî et-Teymî el-Medenî (ö. 212/827)
- 59- Ebû Muhammed Abdullah b. Abdilhakem b. A'yen b. Leys el-Mâlikî (ö. 214/829)
- 60- Ebu Mus'ab Mutarif b. Abdillâh b. Mutarrif el-Helali (ö.220)
- 61- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224/838)
- 62- Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 238/853)
- 63- Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî (ö. 238/853)
- 64- Ebû Abdillâh İbrâhîm b. Hâlid b. Ebi'l-Yemân el-Kelbî el-Bağdâdî (ö. 240/854)
- 65- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855)

- 66- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî (ö. 256/870)
- 67- Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısrî (ö. 264/878)
- 68- Ebû Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (ö. 270/884)
- 69- Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929)
- 70- Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nîsâbûrî (ö. 318/930)
- 71- Ebû İshâk Muhammed b. el-Kâsım b. Şa'bân b. Muhammed b. Rebîa el-Ammârî el-Mısrî (ö. 355/966)
- 72- Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed et-Temîmî el-Ebherî (ö. 375/986)
- 73- Ebû't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir et-Taberî (ö. 450/1058)
- 74- Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064)

4. FIKIH VE ARAP DİLİ İLİŞKİSİ

Fıkıh ilminin ana kaynakları Kur'an ve Sünnettir. Bu iki temel kaynağın Arapça olduğu göz önüne alındığında bir fıkıhçının bu kaynakların ana dilinden müstağni olması düşünülemez. Nitekim hemen hemen tüm fıkıhçılar bir kimsenin fakih olabilmesi için bu dilin son derece önemli olduğunu, fakihin Arapçayı bilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Ancak fakih olabilmek için kişinin hangi seviyede Arapça bilmesi gerektiği hakkında ihtilaf etmişlerdir.

Fıkıh kelimesinin anlamak manasını ifade ettiği²⁰ göz önüne alındığında söylenen sözün dilini bilmeyen bir kişinin o sözü anlamasına imkân olmadığı açıkça görülmektedir. Nitekim İmam Şâfiî (ö. 204/820), Arapçanın Sarf, Nahiv, Belâgat vb. özelliklerini bilmeden Kur'an ve Sünnet hakkında konuşan, bunlardan hüküm çıkaran kişinin bilmediği bir sahada konuşmuş olacağını, söylediği sözde isabet etmiş dahi olsa

²⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993, s. 5.

övgüye layık bir iş yapmış olmayacağını²¹ ifade etmektedir. Şâtıbî (ö. 790/1388) de bir adım daha ileri giderek kişinin İslâm dinini anlama düzeyinin, Arapça bilgisiyle aynı düzeyde olacağını²² söylemektedir.

Fakihin hangi seviyede Arapça bilmesi gerektiği hususunda İslam âlimlerinin genel olarak üç farklı görüşe sahip oldukları söylenebilir.

Birinci görüş; Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) aittir. Ona göre fakih, sözün sarihini, zâhirini, mücmelini, hakikat ve mecazını birbirinden ayıracak kadar dili bilmekle beraber fıkıh ilminin temel kaynakları olan Kitap ve Sünneti anlayacak kadar Arapçayı bilmesi gereklidir. Nahiv imamları gibi dili en ince ayrıntısına kadar bilmesine gerek yoktur.²³

İkinci görüş Şâtıbî'ye ait olup kişinin müctehid olabilmesi için Arapçayı en az o dilin imamları kadar bilmesi gerektiğini şart koşturmuştur.²⁴

Üçüncü görüş; Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) görüşüdür ki o bu konuda daha önceki iki görüşün tam da ortasında diyebileceğimiz bir görüşü benimsemektedir. Ona göre kişi Arapçada ne kadar yetkin olursa o kadar araştırma gücünü ve hüküm çıkarma melekesini artıracaktır. Yani kişinin hüküm çıkarmadaki yetkinliği Arap dilindeki bilgi seviyesine bağlıdır.²⁵

Arapçayı iyi bilmenin fakihin hükme ulaşmasında sağlayacağı kolaylığı anlamaya yardımcı olacak şu anekdotu anlatmakta fayda vardır. Bir gün büyük nahiv imamlarından Ferrâ (ö. 207/822), Muhammed ibnü'l-Hasan eş-Şeybânî'ye (ö. 189/805):

“Kim bir ilimde parlarsa bütün ilimler ona kolaylaşır” der. Bunun üzerine Muhammed b. Hasan der ki: Ey teyze oğlum ‘Sen bir ilimde (Nahiv) nam yapmış,

²¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, **er-Risâle**, thk. Ahmed Şakir, Mısır, Mektebetu'l-Hâlebî, 1358/1940, C: I, s. 50.

²² Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî eş-Şâtıbî, **el-Muvafekât**, thk. Ebû Ubeyde Meşûr b. Hasan, Kahire 1417/1997, C: V, s. 53.

²³ Gazzâlî, **a.g.e.**, C: I, s. 344.

²⁴ Şâtıbî, **a.g.e.**, C: V, s. 53.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, **İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl**, thk. Ahmed İnâye, Dımaşk 1999, s. 373; Fakih için gerekli olan nahiv bilgisi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Osman Güman, **Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi –el-İsnevî Örneği**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 37-38.

parlamış birisin. Şimdi sana başka bir ilim dalından soru soracağım, bakalım ne diyeceksin. Namazında yanılıp sehiv secdesi yaparken, sehiv secdesi esnasında tekrar yanılan kişi hakkında ne dersin, ne yapmalı bu kişi?

-Ferrâ: *Bu kişinin bir şey yapmasına gerek yoktur.*

-Muhammed: *Nasıl yani?* diyerek sebebini sorar.

-Ferrâ: *Çünkü bize (nahivcilere) göre musağğar olan kelime tekrar tasğir edilemez. Dolayısıyla tıpkı burada olduğu gibi sehiv secdesinde meydana gelen hatadan dolayı da tekrar bir secde yoktur. Ayrıca sehiv secdesi namaz için bir yaranın tedavisi için o yaranın üzerine sarılan sargı gibidir, yara üzerindeki sargıya tekrar sargı sarılmadığı gibi musağğarın tekrar tasğiri yapılamaz.*

Bu cevaba hayran kalan İmam Muhammed, “*Kadınların bir daha senin gibisini doğuracağını sanmam*” diyerek Ferrâ’nın cevabına hayranlığını dile getirmiştir.²⁶

İmam Muhammed, h. II. Asırda *el-Câmi ‘u’l-kebîr*’in’in *Eymân* bölümünde birçok fikhî meseleyi nahiv kurallarına göre çözmesiyle fikhin nahiv ile ilişkisinin açıkça ortaya çıkmaya başladığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Zemahşerî (ö. 538/1143), “*Arapçadan yüz çeviren ve onu önemsiz gören kişi İmam Muhammed’in Eymân bölümündeki görüşlerini de mi önemsiz görüyor?*”²⁷ diyerek onun bu bölümde çok sayıda fikhî meseleyi Arapça kurallarına dayandırdığına, bir fakihin Arapça kurallarından müstağni olamayacağına işaret etmektedir. İmam Muhammed’in birçok meseleyi dil kurallarıyla çözmesi onun bu ilimde derin bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.²⁸ Bu bağlamda İmam Muhammed’in dil kuralları ile istidlâl yaptığı birkaç örneği aktarmakta fayda vardır.

İmam Muhammed’e göre bir kimse *أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ* “*Hangi kölem seni döverse o hürdür*” ifadesini kullandığı zaman birden fazla kölesi o kişiyi döverse döven kölelerin tamamı özgür olur. Eğer biri *أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبْتَهُ فَهُوَ حُرٌّ* “*Hangi kölemi döversen o köle hürdür*” derse bu sözün muhatabı olan kişi tüm köleleri dövse de

²⁶ Şâtıbî, a.g.e., C: I, s. 117-118.

²⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi Sinaati'l-İ'râb*, thk. Alî Ebû-Mulahham, Beyrût, Mektebetu'l-Hilâl, 1993, s. 19.

²⁸ Ebû'l-Bekâ Ya'îş b. Alî el-Hâlebî, *Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî*, thk. İmîl Bed'î Ya'kûb, I-VI, Beyrut 1422/2001, C: I, s. 60.

sadece ilk dövdüğü köle özgür olur.²⁹ İmam Muhammed'e أَيّ umumiyeti ifade ettiği halde niye ikinci cümleden bu hükmü çıkardığı sorulunca o da bu hükmü tamamen nahiv kurallarına dayanarak açıklar. Şöyle ki birinci örnekte fiilin fâili, أَيّ kelimesine dönen bir zamirdir. أَيّ kelimesi ise âmm bir isimdir. Fiil ise fâilin âmm olmasıyla âmm olmaktadır. Zira fiil, fâilsiz olamadığı için fâil fiilin bir parçası gibi olup onu âmm yapar ve umumiyet bütün fertlerini kapsar. Yani kölelerden muhatap kim döverse o köle özgür olur manasını ifade eder. İkinci sözde ise fiil muhatap zamirine isnat edilmiştir. Muhatap olan kişi ise hâstır. Dolayısıyla muhatap tüm köleleri dövse dahi ilk köle tek başına özgür olur. Zira bu ikinci cümle أَيّ kelimesine dönen zamir fâil zamiri değil, mef'ûl zamiridir. Fiil mef'ûlsüz gelebildiği için mef'ûl onun bir parçası gibi değildir. Dolayısıyla mef'ûlün âmm olmasıyla fiil âmm olmaz.³⁰

İmam Muhammed'in dil kurallarına dayandırdığı bir diğer mesele ise şöyledir;

Biri hanımına *هَذِهِ أَحَدٌ فَأَنْتِ طَالِقٌ* “Benim bu evime biri girerse sen boşsun” derse bu sözü söyleyen adam kendi evine girerse karısı boş olmaz. Ama adam karısına *إِنْ دَخَلَ هَذِهِ الدَّارَ أَحَدٌ فَأَنْتِ طَالِقٌ* “Bu eve biri girerse sen boşsun” derse ve bu adam da belirttiği eve girerse karısı boş olur.³¹

İmam Muhammed birinci örnekte bu ifadeyi söyleyen adamın, evi kendisine izafe etmesi أَحَدٌ (Bir/biri) kelimesini tahsîs eden bir karine olarak saymış ve söz sahibini âmm bir ifade olan أَحَدٌ kelimesinin kapsamadığını söylemiştir. İkinci örnekte ise adam evi kendisine izâfe etmediği için أَحَدٌ ifadesi söz sahibini de kapsadığını söylemiştir.³² İmam Muhammed الدَّارَ (Ev) kelimesinin izafe edilip edilmemesine göre farklı hükümler doğuracağını ifade etmiştir.

Daha önce de söylediğimiz gibi İmâm Muhammed, fıkhi birçok meseleyi nahiv kurallarına göre çözerek fıkıh ile nahiv arasında bağlantı kurma konusunda bir kapı aralamıştır. Ondan sonra gelenler de bunu devam ettirmişlerdir. Örneğin Serahsî (ö. 483/1090), atıf harfiyle ilgili bir meseleyi şöyle tahlil eder: Bir kimse عَلَيَّ لَهُ دِرْهَمٌ دِرْهَمٌ

²⁹ Ebû Abdilâh İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi'ü'l-Kebîr*, thk: Rıdvan Muhammed Rıdvan, Matbaatü'l-İstikâme, Haydarâbâd 1357, s. 39.

³⁰ İbn Ya'îş, *a.g.e.*, C: I, s. 60.

³¹ Şeybânî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, s. 31.

³² Ebû Amr Osman b. Ömer en-Nahvî, *el-İdâh fi şerhi'l-Mufassal*, thk. Musa Benay el-'Alîfî, Irak, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'd-dîniyye, s. 56.

“*Falancanın benden bir dirhem bir dirhem alacağı var*” derse bunu söyleyen kimsenin bir dirhem vermesi gerekir. Çünkü burada dirhem ifadesi tekrar edilmiştir. Tekrar edilen kelimeler arasında atıf harfi yoksa onlar farklı şeyler değildir. Ama bu iki kelime arasında atıf harfi olan vâv olsaydı. O zaman iki dirhem vermesi gerekirdi. Çünkü bu atıf harfinin olması ma‘tûf ve ma‘tûfün aleyhin farklı olmasını gerektirmektedir.³³

Gazzâlî, Arap dilindeki istisnâ kaideleri çerçevesinde fikhî bir meseleyi şöyle açıklar:

“*İkrar edilen bir şeyden istisna yapıldığı zaman yapılan istisnâ müstesnâ minhunun tümünü kapsamazsa bu istisnâ sahih olur. Örneğin biri ‘on dirhem borcum var, dokuz hariç’ derse bir dirhem borcu olur. Eğer ‘On dirhem borcum var, (bundan) dokuz hariç, (bu dokuzdan da) sekiz hariç’ derse bu durumda dokuz dirhem borcu olur. Zira olumlu cümleden yapılan istisnâ olumsuz olduğu gibi olumsuz cümleden yapılan istisnâ da olumlu olmaktadır. İkrarda bulunan kişinin ‘on dirhem borcum var’ demesi olumlu bir cümledir. Bundan dokuz istisnâ edince geriye bir dirhem kalır. İstisnâ edilen dokuzdan da sekiz istisnâ edince sekiz dirhemi ikrar etmiş olur. Böylece dokuz dirhem borcu olur.*”³⁴

Fıkıh ve nahiv ilişkisini ortaya koyan bir diğer misal Kisâî’nin İmam Muhammed’e gönderdiği şiirdir. Kisâî bir kâğıda şu şiiri yazıp İmam Muhammed’e gönderir:

فإن ترفقي يا هند فالرفق أيمُن ** وإن تخرقي يا هند فالخرق أشأم

فأنت طالق والطلاق عزيمة ** ثلاثا ومن يخرق أعتق وأظلم

فبيني بها أن كنت غير ريقة ** وما لإمرئ بعد الثلاثة مقدم

Ey Hind yumuşak davranırsan yumuşaklık berekettir.

Ey Hind kaba davranırsan kabalık uğursuzluktur.

Sen boşsun- ki boşama kesin bir karardır-üç defa.

³³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî Şemsü'l-Eimme, **el-Mebsût**, thk. Hâîl Muhyiddîn el-Meyyis, I-XXX, Beyrût, 1414/1993, C: XVIII, s. 8.

³⁴ Gazzâlî, **el-Vecîz (Râfiî'nin el-Azîz Şerhu'l-Vecîz'i ile birlikte)**, thk: Ali Muhammed Mu'avvad vd., Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997, I-XIII. C: V, s. 343.

Kaba davranan kimse en fazla asi ve zalim olandır.

Yumuşak davranmadığın için bâin talak ile boş ol.

Kişinin üçten sonra yapabileceği bir şey yoktur.³⁵

Kisâi gönderdiği bu şiirde geçen ثَلَاثٌ kelimesinin merfû ve mansûb okunduğunu ve bu durumlarda kaç boşama gerçekleşeceğini İmam Muhammed'e sorar. İmam Muhammed de şöyle cevap verir:

Eğer şair ثَلَاثٌ şeklinde merfû okumuşsa bir talakla boşamıştır. Çünkü sen boşsun diyerek bir boşama hakkını kullandıktan sonra ayrı bir cümleye başlayarak boşama haklarının toplam üç boşama olduğunu haber vermiştir. Ama bedel veya temyîz olarak ثَلَاثًا şeklinde mansûb okumuşsa üç talak ile onu boşamıştır. Çünkü bu durumda sanki فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا “sen üç defa boşsun” demiştir.³⁶ Yani ثَلَاثٌ kelimesi merfû olduğu zaman وَالطَّلَاقُ mübtedâ olur. عَزِيمَةٌ kelimesi birinci haber ve ثَلَاثٌ kelimesi ise ikinci haber olur. Bu durumda bu cümle diğer cümleden bağımsızdır. Dolayısıyla أَنْتِ طَالِقٌ ifadesiyle bir boşama gerçekleşir. Ama ثَلَاثًا kelimesi mansûb okunduğu zaman أَنْتِ طَالِقٌ ifadesine temyîz olur. وَالطَّلَاقُ عَزِيمَةٌ cümlesi de ara cümle olur. Bu durumda üç boşama gerçekleşir.³⁷

Mezkûr misallerden anlaşılacağı üzere Fıkıh ve Arapça tamamen iç içe girmiş birbirinden ayrılmaz birer ilim dalı olmuştur. Kişiler, doğru bilgi ve hükme Arapçadaki seviyeleri ölçüsünde ulaşabilirler. Hatta dil açısından yapılan bir hata hükümde de hataya sebep olabilmektedir. Ayrıca Arapçanın dil açısından farklı manaları ifade etmesi, bazı kelimelerin birden fazla mana için kullanılması, bir cümlenin farklı i'râbları haiz olup aldığı i'râba göre farklı manalar ifade etmesi yer yer fikhî ihtilaflara da yansımaktadır.

³⁵ Mehmet Bahattin Alphan, *Fıkıh Usûlü Ve Nahiv Usûlü İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019, s.18-19.

³⁶ Serahsî, a.g.e., C: VI, s. 77; Güman, a.g.e., s. 55.

³⁷ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs Karâfi, *Envâru'l-Burûk fî Envâri'l-Furûk*, thk. Hâlîl el-Mansûr, I-IV, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998, C: III, s.165.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. LAFZIN VAZ'INDAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR

Vaz' kelimesi sözlükte “*bir şeyi bir yere koymak*”³⁸ anlamındadır. Terim olarak ise; “*lafızların bir mânaya karşılık belirlenmesi*”, “*bir lafzı bir mananın alameti yapmak*”, “*belirli bir lafzın belirli bir manaya özel olduğunu kabul etmek*” olarak tanımlanmıştır.³⁹ Ayrıca bu ilim ile alakalı genel kanı, lafızların ifade ettikleri mecâzî anlamlar değil hakiki anlamlarına vaz'ın incelenmesidir. Mecâzî manalar, vaz' ilminin değil, belagat ilminin konusu olarak kabul edilmiştir.⁴⁰

Vaz' ilmi, ilk olarak bir dilci olan Adudüddin el-Îcî' (ö. 756/1355) tarafından ön plana çıkarılmıştır. Bu ilim dalı, belirli bir lafzın belirli bir mânaya delâletini ispat etmek üzerine kurulmuş, bu özelliğinden ötürü birçok lügat âlimi, İlm-i vaz'ın temel konusunu oluşturan lafız-anlam ilişkisi ve lafzın anlama delâlet keyfiyeti gibi konuları dil açısından incelemiştir. Vaz' ilmi daha sonraki süreçte, Arap dilinden kopması mümkün olmayan fıkıh ilminin usûl kitaplarına mevzu olmuş, bu kitaplarda yer alıp, ilk dönemden itibaren birçok fakih tarafından incelenmiştir. İşte vaz' ilmi, gerek dil gerekse fıkıh âlimlerince ayrı ayrı incelenmiştir. Özellikle Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ile bunları takip eden çizgide yetişen pek çok âlim, hem dil hem usûl-i fıkıh alanlarında telif ettikleri kitaplarda kelimenin bir manaya vaz'ı meselesini ayrıntılarıyla incelemişlerdir.⁴¹

Eserinde birçok dil tahliline yer veren İbn Rüşd, lafzın vaz'ından kaynaklı ihtilaflara doğrudan veya dolaylı şekilde yer vermektedir. İbn Rüşd, lafızdan kaynaklı ihtilafları müşterek olarak isimlendirmiş, menkul lafızlardan bahsetmemiştir. Bu

³⁸ Ali Kuşçu, **Unkûdü'zevâhir fi's-sarf**, thk. Ahmed Afîfî, Kahire, Matbaatu dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, 2001, s.170; İbrahim Hakkı Eğinî, **Metnun fi'l-vaz'**, İstanbul, Safâ ve Enver Matbaası, 1311, s.73; Abdul Hamit Anter, **İlmü'l Vaz'**, 1. Baskı, 2017/1438, Dâru'l-Dahriye, s.10.

³⁹ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Bâsil Uyûn Es-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, s. 247; Anter, **a.g.e.**, s.11.

⁴⁰ Anter, **a.g.e.**, s.16; Abdurrahman Hâlef, **Hulasat'ul ilmi'l Vaz'**, 2018/1436, Dâr Dahrîye, s.6; Bkz. Şükran Fazlıoğlu, “Vaz' Maddesi”, **DİA**, 2012, C: XLII, s. 578; Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710 Aralık / December 2019, 13: 557-590, Muhammed Salih Sürücü, **Vaz' İlmi ve “El-'Ucâletü'r-Rahmiyye”** (İnceleme ve Değerlendirme).

⁴¹ Ali Kuşçu, **a.g.e.**, s.170; Teftâzânî, **a.g.e.**, s. 235-240.

çalışmamızda lafzın vaz‘ından kaynaklanan ihtilaflar müşterek ve menkul başlıklarına ayırarak iki başlık altında incelenecektir.

1.1. MÜŞTEREK LAFIZLAR

Müşterek, sözlükte “*ortak olmak*”, “*ortak okunan şey*” demektir.⁴² Bu kelime, terim olarak, *هُوَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِمَعْنَيَيْنِ فَأَكْثَرُ بَوَاضِعٍ مُتَعَدِّدٍ* “*iki veya daha fazla mânâya ayrı ayrı vaz‘larla vaz‘olunmuş (konulmuş) olan ve tebâdül suretinde delâlet eden lâfızdır*”⁴³ şeklinde tarif edilmiştir. Tarifte, lafızların ifade ettiği her bir manaya ayrı ayrı vaz‘ edildiği ve delaletlerinin tebâdül suretinde olduğu ifadesi son derece önemlidir. Nitekim müşterek lafızların bir anda iki veya daha fazla manayı ifade etmeleri mümkün değildir.⁴⁴ Böyle bir durum iki zıddın aynı anda kullanımı sayılacağından ve dilin maksadı olan ifade-i meramı ortadan kaldıracığından ötürü kelimenin aynı anda müşterek olduğu iki manayı ifade etmeyeceğini kolaylıkla söylemek mümkündür.⁴⁵

Müşterek lafızların birden fazla manaya vaz‘ından ötürü cümlede geçen müşterek lafzın hangi anlamında kullanıldığını ilk etapta söylemek zordur. Lafzın hangi anlamının kastedildiği bir karine, delil veya tetkik neticesinde anlaşılmadığı sürece manada tevakkuf edilir.⁴⁶ Fakih, manalardan birini tercih ettiğinde artık ona göre lafzın manası tercih ettiği anlamdır. Lafzın tercih edilmeyen diğer manaları terk edilir o cümlede kelimenin anlamı olarak kabul edilemez. Dolayısıyla fakih manasını tespit ettiği bir lafzın o cümlede iki manada da kullanılabileceğini söyleyemez. Ona göre bu lafız artık müşterek değil müevvel⁴⁷ bir lafızdır. Bu özelliğine binaen müşterek lafızlar fıkıhçılar arasında ihtilaf sebeplerinden biri haline gelmiştir.

⁴² İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü'l-arab**, 18 c., 3. bs., Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, yy., C: VII, s. 99; Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî, 8. bs., Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1426/2005, s. 257.

⁴³ Molla Hüsrev, **Mir'at**, İstanbul, 1312, s. 185; Şakiru'l-Hanbelî, **Usûl-i Fıkıh**, İstanbul, 1948, s. 138; Ferhat Koca, “Müşterek”, **DİA**, 2006, C: XXXII, s. 172.

⁴⁴ Gazzâlî, **a.g.e.**, C: II, s. 71; Alâeddin es-Semerkindî, **Mizânü'l-usûl**, thk. M. Zekî Abdülber, Katar 1404/1984, s. 337-347; Ebû Abdullah Muhammed b. Omer et-Teymi er-Râzî, **el-Mahsûl**, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî, Müessesetu'r-Risâle, 1418/1997, C: I, s. 96-110.

⁴⁵ Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, **et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû ale'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasen Heytu, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400H, s.180.

⁴⁶ Abdülvehhab Abdüsselam Tavîle, **Eseru'l-Luğa fî İhtilafi'l-Muctehidin**, Darü's-Selam, s. 94.

⁴⁷ هُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنْ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وَجُوهُهُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ

Bazı âlimler, Arap dilinde müşterek lafızların bulunamayacağını savunmuşlardır. Müşterek lafızların anlamlarını hakikat-mecâz, hakikat-kinâye vb. şeklinde teviller ile ifade etmişlerdir. Ancak birçok âlim Arap dilinde müşterek lafızların varlığını kabul edip,⁴⁸ müşterek lafızların varlığını ve önemini ifade etmişlerdir. Lafızlarda var olan bu iştirak kelimenin üç kısmı olan isim, fiil ve edât (harf)'larda görülmektedir.

Fıkıh ilminde müşterek lafızlar vaz' ilminden farklı olarak değerlendirilmiştir. Fıkıhçılar müşterek lafzın taksimini iki manaya vaz' olanlar, mecaz anlamı daha meşhur olanlar, örfî ve lügat anlamları farklı olanlar, şer'i ve lügat anlamı farklı olanlar şeklinde yapmışlardır. Ancak bir dilci gözüyle müşterek lafzın taksimi böyle olmamalıdır. Bir lafzın müşterek lafız olabilmesi için ifade ettiği manaların tamamını hakiki anlam olarak ifade etmesi gereklidir. Her ne kadar bazı âlimler, "ya da kadınlara dokunursanız"⁴⁹ âyet-i kerimesindeki لَمَسٌ (dokunma) kelimesinin müşterek bir lafız olduğunu ve bu kelimenin, hakiki mana olarak cinsel ilişki ve temas manalarını aynı anda ifade ettiğini söylemişlerse de⁵⁰ burada asıl olan kelimenin müşterekliği değil hakikat-mecaz anlam ilişkisidir. Dolayısıyla manalarından biri hakikat, diğeri mecaz veya kinâye olan kelimeler müşterek lafız olarak kabul edilmemektedir. Örneğin göz, pınar, manalarına gelen عَيْنٌ (ayn) kelimesi müşterek bir lafız olarak kabul edilmiş, aslan manasına gelip mecâzî olarak cesur kişi anlamında olan أَسَدٌ (esed) kelimesi müşterek bir lafız olarak kabul görmemiştir.⁵¹ Buna binaen ele alacağımız müşterek lafızlar hakikat-mecaz, hakikat-şer'i anlam veya hakikat-örfî anlam ilişkisinde olan lafızlar olmayacaktır. Nitekim bu çalışmamızda müştereklikte esas aldığımız, iki mananın da hakiki vaz'ının bulunmasıdır. Her ne kadar şerî ve örfî anlamlarda bir vaz' olduğu iddiası olsa da bu aslında lugavî bir vaz' değildir. Dolayısıyla lafızların hakikat-şerî ve hakikat-örfî anlam ilişkilerini menkul lafızlar

⁴⁸ Bkz; Râzî, **a.g.e.**, C:I, s.96-110; Bihârî, **Müsellemü's-Sübût (Gazzâlî, el-Müstasfâ içinde)**, Kahire, 1322, C:I, s.198-203; Şevkânî, **a.g.e.**, s. 42-48.

⁴⁹Nisâ 4/43.

⁵⁰ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî, **El-Burhân Fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Salâh b. Muhammed b. Avîda, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997, C: I, s.121-122.

⁵¹ Şevkânî, **a.g.e.**, s. 46-48; Bu görüşler ve gerekçeleri için ayrıca bkz. Cüveynî, **a.g.e.**, C: I, s. 343; Gazzâlî, **a.g.e.**, C: II, s. 71; Râzî, **a.g.e.**, C: I, s. 102.

olarak, lafzın hakikat-mecaz ilişkisini ise belâgat başlığı altında ele almak dil açısından daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

İbn Rüşd, fıkhi ihtilafları incelediği *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid* adlı eserinde müctehidler arasındaki ihtilafların sebeplerinden bir tanesinin “*Fakihlerin bu konuda ihtilaf etmelerinin sebebi kelimenin Arap dilinde müşterek oluşu*” diye ifade etmiştir. Araştırmamızın bu bölümünde İbn Rüşd’ün kelimenin müşterek oluşundan kaynaklı olduğunu söylediği fıkhi ihtilafların tahlilini yapacağız.

1.1.1. Müşterek İsimler

1.1.1.1. Gusûl Abdestinde Bedeni Ovalamak

Fıkıhçılar, gusûl abdestinin pekçok ibadet için farz olduğunda ittifak etmişlerdir. Ayrıca hadis-i şeriflerde farz olmadığı durumlarda bile gusûl abdesti teşvik edilmiş, Cuma ve bayram günleri gibi toplum içine çıkılan günlerde gusûl abdesti alınması özendirilmiştir. Bu durum İslâm’ın temizliğe verdiği önemi gösterir mahiyettedir. Dinimizce önemli bir yere sahip olan bu temizliğin ne tür şartlar ile gerçekleşeceğinde fakihler farklı düşüncelere sahip olmuşlardır. Müctehidler gusûl ile alakalı ihtilaflarının bulunduğu fer’i meselerden birisi de tüm bedeni ovalamanın gusûl abdestinin şartları arasında yer alıp almamasıdır.⁵²

Cumhur, “*suyun bedene temas etmesi gusûl için yeterlidir*”⁵³ derken, İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Müzenî (ö. 264/878), “*bedeni ovalamak şarttır*”⁵⁴ demişlerdir.

Allah Teâla, cünüp olan kimsenin gusûl abdesti alması gerektiğini وَلَا جُنْبًا إِلَّا “*cünüp iken de gusûl edinceye kadar (namaza yaklaşmayın)*”⁵⁵ âyet-i kerimesiyle bildirmiştir. Âyet-i kerimede zikredilen تَغْتَسِلُوا lafzı müctehidlerin

⁵² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 92; Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr Nemerî, **el-İstizkar: li-mezahibi fukahai'l-emsar ve ulemâi'l-aktar**, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-İXXVII, Beyrût, Dâru Kuteybe,1414/1993, C: III, s.63.

⁵³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 282; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s.64; Serahsî, **a.g.e.**, C:I, s.45; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî**, thk. Alî Muhammed Me'ûd, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, I-XIX, Beyrut, Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1419-1999, C:I, s.220.

⁵⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 92; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: II, s. 63; Hâlîl b. İshâk b. Mûsâ Diyâuddîn el-Cundî el-Mısırî, **et-Tavdîh fî Şerhi'l-Muhtasari'l-Ferî li İbni'l-Hâcib**, thk. Ahmed b. Abdulkerîm Necîb, I-VIII, 1429/2008, C:I, s.76.

⁵⁵ Nisa 4/43.

ihtilafının temelini oluşturmuştur. Nitekim تَغْتَسِلُوا fiil olup, mastarı الْغُسْلُ lafzıdır. Bu ise Arap dilinde müşterek bir lafızdır.⁵⁶

Malikiler, الْغُسْلُ lafzı, birşeyi el ile temas ederek yıkandığında gusûl denilebileceğini savunmuşlardır. Bunun dışındaki yıkanmalar ise Arap dilinde farklı lafızlarla ifade edildiğini iddia etmektedirler. Buna şu gerekçeyi öne sürmüşlerdir; “Arap dilinde الْغُسْلُ (gusûl), الصَّبُّ (dökmek), الْعَمْسُ (dalmak) ve الْمَسُّ (el sürmek, dokunmak) isimlerinin herbiri yıkamanın farklı anlamları için vaz‘ edilmiş lafızlardır. Dolayısıyla üzerine su döküp ovalamadan yıkamaya Arap dilinde hakiki anlamı ile gusûl adı verilemez. Böyle bir kullanım ancak mecaz bir kullanım olabilir”⁵⁷ Ayrıca abdest için uzuvları el ile ovalamak şart olduğu gibi gusûl abdesti için de aynı şart olmalıdır. Çünkü Araplar yalnızca suyun teması ile yapılan yıkamaya gusûl dememektedirler. Onlar bu tür bir yıkanmayı صَبُّ الْمَاءِ (su dökmek) veya انْغَمَسُ الْمَاءِ (suya dalmak) isimleriyle adlandırmaktadırlar.⁵⁸ Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere bu temizliğe gusûl adı verilebilmesi için ovalamanın şart olması gerekmektedir.

Cumhura göre الْغُسْلُ lafzı, Arap dilinde tüm yıkanmaları ifade eden bir lafızdır. Onlar lafzın bu manalara geldiğini şu sözler ile ifade etmişlerdir;

“الْعَزَاكُ Arap dilinde bazen الصَّبُّ (dökmek), bazen الْعَمْسُ (dalmak) bazen de الْعَزَاكُ (ovalamak) anlamlarında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu eylemlerin her birine Arap dilinde الْغُسْلُ denilir. Araplar üzerlerine yağmur yağdığına غَسَلْتَنِي السَّمَاءُ (gök beni yıkadı) demektedirler”⁵⁹ Dolayısıyla lafızdan ovalamanın anlaşılması doğru bir yaklaşım olmadığı kanaatini benimsemişlerdir.

Müçtehidler arasındaki ihtilaf ovalama olmadan su ile bedeni yıkamanın gusûl kelimesinin vaz‘ olduğu manalardan olup olmadığıdır. Nitekim onların tamamı ovalamak sureti ile gerçekleşen bir yıkamaya gusûl denileceğinde müttetiklerdir.

⁵⁶ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 92.

⁵⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Omer İbnu'l-Kassâr el-Bagdâdî, Uyûnu'l-Edille fî Mesâilî'l-Hilâfi beyne Fukahâi'l-Emsâr, thk. Abdulhamîd b. Sa'd b. Nâsr es-Su'ûdî, I-III, Riyad, 2006, C:II, s. 679; Ebû Muhammed Kadî Abdulvehhâb b. Alî, el-Maûne ala Mezhebi Âlimi'l-Medine, thk. Hamîş Abdulhak, I-III, Mekke, Mektebetu'l-Mustafâ, 1415/1995, C: I, s.133.

⁵⁸ İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s.63.

⁵⁹ İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s.66.

Lafzın ovalama olmadan yıkanma anlamında kullanıldığına dilciler Kümeyt el-Esedî'nin (ö. 126/744) şu şiirini delil olarak getirmişlerdir;

تَحْتَ الْأَلَاءِ فِي نَوْعَيْنِ مِنْ غُسْلٍ ** بَاتَا عَلَيْهِ بِسَجَالٍ وَتَقَطَّرٍ⁶⁰

Vahşi sığır iki şekilde gusûl olur (yıkılır),

Ya direk yağmura maruz kalır veya altına sığındığı ağaçlardan damlayan sulara.

Bu şiirde de görüldüğü üzere Kümeyt el-Esedî, suyun vahşi sığırın üzerine damlamasını veya onu ıslatmasını gusûl olarak adlandırmaktadır.⁶¹ Dolayısıyla Arap dilinde عَسَلْتُ النَّوْبَ (elbiseyi yıkadım) cümlesi, أَفَضْتُ عَلَيْهِ الْمَاءَ (onun üzerine su döktüm) ve غَمَسْتُهُ فِي الْمَاءِ (onu suya batırdım) cümlelerini de ifade ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim الْغُسْلُ lafzı su ile yıkamak veya elle ovalayarak yıkamak anlamlarında müşterek bir lafızdır. Dolayısıyla her iki görüşü de الْغُسْلُ lafzından istidlâl etmek mümkün olup, Arap dili açısından bir görüşü ön plana çıkarma imkânı yoktur. Ek olarak الْغُسْلُ lafzının fıkıh ilmine menkul olduğu anlamını vaz' olunduğu mana üzerinden tanımlamak oldukça zordur. Nitekim lafız ovalansın ovalanmasın vücudun bir kısmını yıkamak anlamını da ifade etmektedir. İbn Rüşd, buna işaret için fakihlerin bu konuda ihtilaflarının ikinci nedeninin “*Konu hakkında gelen rivâyetlerin kabulü*”⁶² olduğunu söylemektedir. Buna binaen fakihlerin lafzın mana tercihini ve gusûl abdestinin şartlarını sünnetten edindikleri karineler ile yaptıklarını söylememiz mümkündür. Nitekim konu ile alakalı hadislerin bir kısmı tüm bedeni ovalayarak yıkamayla ifade ederken, bir kısmı suyun temasının yeterliliğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu meselede belirleyici olan lafzın müşterekliğinden ziyade konu ile alakalı hadislerin kabulü olmuştur.

⁶⁰ Battal b. Ahmed b. Süleyman b. Battal Rakbi, **En-Nazmü'l-Müsta'zeb fi Tefsiri Garibi Elfazi'l-Mühezz**, 2 c., thk: Mustafa Abdulhafız Sâlim, Mekke, Mektebetü'l Ticariyye, 1988, C:I, s.40; İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: X, s. 70; İmîl Bedî' Ya'kûb, **El Mucemül Mufasssal fi Şevahidil Lügatil Arabiyye**, 14 c., Beyrut, Dârû'l- kûtûbi'l-ilmîye, 1417/1996, C: III, s. 415.

⁶¹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, **Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, I-VI, Beyrut, Dâru'lilm li'l-Melâyîn, 1407/1987, C: V, s.1781; Battâl, **a.g.e.**, C: I, s.40; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. Alî Şîrî, I-XX, Dâru'l-Fikr, 1424, C:XV, s.545.

⁶² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 92.

1.1.1.2. Teyemmüm Abdestinde Elin Mesh Edilmesi

Abdeste bir alternatif olarak, suyun yokluğu gibi bazı zaruret hallerinde alınan teyemmüm abdesti, eller ve yüzü toprak ile mesh ederek yerine getirilmektedir. Müctehidler, teyemmüm abdestinde ellerin mesh edilmesi gereken sınırlarında ihtilaf etmişlerdir.⁶³

Cumhur, “*Teyemmüm abdestinde dirseklere kadar olan bölümün mesh edilmesi farzdır*”⁶⁴ demektedir. Zahiriler ve Ehl-i Hadis “*mesh edilmesi gereken yer el (el) dir*”⁶⁵ görüşündedirler. İmam Mâlik’ten yapılan bir rivâyet; “*el tabir edilen bileklere kadar olan kısmın mesh edilmesi vacip, dirseklere kadar olan bölümün mesh edilmesi sünnettir*”⁶⁶ şeklindedir. Zührî (ö.124/742) ve Muhammed b. Mesleme (ö.43/663), “*omuzlara kadar mesh yapmak vaciptir*”⁶⁷ demişlerdir. Sonuç olarak müctehidler arasında elin bileklere veya dirseklere veya omuzlara kadar olan bölümünün mesh edilmesi teyemmüm abdestinin farzlarından olduğu şeklinde üç farklı görüş oluşmuştur.

Fakihler, konu ile alakalı istidlâllerini فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ “*bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin*”⁶⁸ âyet-i kerimesinden yapmışlardır. Âyet-i kerimede geçen أَيْدِيكُمْ (elleriniz) kelimesi Arap dilinde birden fazla manada müşterek oluşu fakihler arasında ihtilafa neden olmuştur.⁶⁹

İbn Rüşd’e göre أَلْيَدُ lafzı, Arap dilinde أَلْكَفُ anlamında olduğu gibi أَلْكَفُ ve أَلْذِرَاعُ anlamında ve أَلْكَفُ, أَلْذِرَاعُ ve أَلْعَضُدُ dediğimiz omuzlara kadar olan üç bölümden oluşan uzuv şeklinde de tanımlanmıştır.⁷⁰ Ancak أَلْيَدُ lafzı, Arap dilinde “*parmak*

⁶³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 136.

⁶⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 136; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s.162; Serahsî, **a.g.e.**, C: I, s. 107; Alâuddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Ahmed Kâsânî el-Hanefî, **Bedâi’u’s-Sanâi’ fi Tertîbi’s-Şerâi’**, I-VII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986, C:I, s. 45; Mâverdî, **a.g.e.**, C:I, s.234.

⁶⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 136; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 163.

⁶⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 136; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 162; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd el-Kayravânî, **en-Nevâdir ve’z-Ziyâdât Alâ mâ fi’l-Mudevveneti min Ğayrihâ mine’l-Ummehât**, thk.. Hey’et, I-XV, Beyrut, Dâru’l-Ġarbi’l-İslâmî, 1999, C:I, s.103.

⁶⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 136; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 165; Mâverdî, **a.g.e.**, C:I, s.234.

⁶⁸ Mâide 5/6.

⁶⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 136.

⁷⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 136.

uçlarından bileğe kadar”⁷¹, “parmak uçlarından omuzlara kadar”⁷² şeklinde iki farklı şekilde tanımlanmıştır. Dolayısıyla vaz‘ edildiği anlam **الْكَفُّ** bileğe kadar olan bölüm ve **الْكَفُّ**, **الذَّرَاعُ** ve **الْعَضُدُ** şeklinde omuzlara kadar olan bölümdür.⁷³ Bunun dışında dirseklere kadar olan kısma **الْيَدُ** denilmesi mecaz olarak değerlendirilmesi daha doğrudur. Buna binaen **يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ** “*Elini semaya uzatıyor*” sözü hakiki anlamıyla avucunu semaya açıp uzatan kişi için kullanılabileceği gibi, omuzlarından ellerini kaldırıp semaya uzatan kişi içinde kullanılması doğrudur. Bunun dışında kalan bir anlamı karine olmadan anlamak Arap dili açısından sakıncalıdır.

İbn Rüşd’ün yaptığı bu taksimden anlaşıldığına göre Cumhur, âyet-i kerimede zikredilen **أَيْدِيكُمْ** ifadesinin dirseklere kadar **الْكَفُّ** ve **الذَّرَاعُ** anlamında kabul ederken, Malik ve Zahiriler, lafzın **الْكَفُّ** anlamında olduğunu kabul etmişlerdir. Zührî ve Muhammed b. Mesleme ise lafzı **الْكَفُّ**, **الذَّرَاعُ** ve **الْعَضُدُ** dediğimiz omuzlara kadar olan üç bölümden oluşan uzuv şeklinde olduğunu kabul etmektedirler.

Yukarıdaki taksim Malik ve Zührî açısından doğru olsa da Cumhur adına aynı şeyi söylememiz zordur. Nitekim Malikiler lafzı **الْكَفُّ** manasında⁷⁴ Zührî ise parmaklardan omuza kadar olan organ manasında⁷⁵ kabul etmişlerdir. Ancak cumhur **الْيَدُ** lafzını Zührî gibi “*ellerden omuzlara kadar*” olan kısım olarak kabul etmiş olsalar da⁷⁶ teyemmüm abdestini namaz abdestine kıyas etmelerinden ötürü⁷⁷ meshin dirseklere kadar olduğunu savunmuşlardır.

Cumhur, kelimenin vaz‘ından hareketle hükme varmayıp, tercihlerini **الْيَدُ** lafzının anlamı üzerinden yapmamışlardır. Farklı karinelere dayanak **أَيْدِيكُمْ** cümlesinde kül zikredilip cüz’ün kastedildiğini söyleyip lafzı mecaz kabul etmişlerdir. Kelimenin vaz‘ olduğu anlam üzerinden istidlâllerini yapan görüş sahipleri ise anlam tercihlerini hadis-i şeriflerden elde ettikleri karinelere dayandırmışlardır.

⁷¹ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XV, s. 438; Mâverdî, **a.g.e.**, C: XV, s. 225; Muhammed b. Alâiddîn Alî ed-Dimeşkî, **et-Tenbîh Alâ Müşkilâti'l-Hidâye**, thk. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir, Enver Sâlih Ebû Zeyd, I-V, 1424/2003, C:I, s. 243.

⁷² Fîrûzâbâdî, **a.g.e.**, s. 966.

⁷³ İbnu'l-Kassâr, **a.g.e.**, s. 1100.

⁷⁴ İbn Ebî Zeyd, **a.g.e.**, C:I, s.103.

⁷⁵ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 165.

⁷⁶ Kâsânî, **a.g.e.**, C:I, s.45; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye**, I-XIII, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000, C:I, s.150.

⁷⁷ Serahsî, **a.g.e.**, C: I, s. 107.

Malikiler konu hakkında rivâyet edilen *“Sonra yüzünü ve avuçlarını meshe”*⁷⁸ hadis-i şerifini karine olarak kabul edip âyet-i kerimedeki lafzın mana tercihinin bu karine üzerine ile yapmıştır.

Zührî ise mana tercihinindeki karineyi Hz. Aişe’den (r.an.) rivâyet edilen *“...elleri omuzlarına kadar ...”*⁷⁹ hadis-i şeriften almıştır. Dolayısıyla yapılan içtihatların tamamının dil açısından uygun olduğu, âyet-i kerimede zikredilen *وَأَيْدِيكُمْ* ifadesinden tüm hükümlerin istidlâl edileceği görülmektedir.

1.1.1.3. Teyemmüm Yapılacak Şeyler

Fakihler, temiz bir toprak ile abdest alınabileceğinde müttefiktirler.⁸⁰ Ancak teyemmüm abdesti ile alakalı ihtilaflarından birisi, teyemmümün taş vb. gibi aslı topraktan olup üzerinde toprak olmayan maddeler ile alınıp alınamayacağı meselesidir.⁸¹

Bu konuda İmam Şafî, *“teyemmüm yalnızca saf toprakla alınır”*⁸² görüşündedir. İmam Malik ve ashabı, *“çakıl, kum vb. topraktan çıkan her şey ile teyemmüm abdesti alınabilir”*⁸³ derken, İmam Ebu Hanife, İmam Malik’in görüşüne ek olarak, *“kireç, alçı, çamur, balçık ve mermer gibi taşlaşma özelliği olup aslı topraktan olan her şey ile teyemmüm abdesti alınır”*⁸⁴ demiştir. Ahmed b. Hanbel⁸⁵ *“tuğla ve elbisenin üzerindeki tozla teyemüm yapılabilir”*⁸⁶ demektedir.

Müctehidler teyemmüm abdestinin yapılabileceği maddeleri *فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* *“su bulamazsanız temiz bir saîd’e (yere/toprağa) yönelin (teyemmüm*

⁷⁸ Takiyyuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Alî b. Vehb b. Mutî' el-îd, **Şerhu'l-İlmâm bi Ehâdîsi'l-Ahkâm**, thk. Muhammed Hâllûf el-Abdullâh, I-V, 1430/2009, C: V, s. 42.

⁷⁹ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 166.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, **el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân**, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423/2003, C: X, s.237; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 159.

⁸¹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 140.

⁸² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 139,140; Bu görüş Ahmed b. Hanbel'e aittir. Bkz: Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâîlî, **el-Kâfi fî Fikhi'l-İmâm Ahmed**, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994, C:I, s.129.

⁸³ Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî, **el-Mudevvene**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, 1415/1994, C:I, s.148; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 157,158.

⁸⁴ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 157; Serahsî, **a.g.e.**, C: I, s. 108; İbnü'l-Kassâr, **a.g.e.**, C:I, s. 411.

⁸⁵ İmam Şafî'nin de görüşüdür. Bkz: Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şafîfî, **el-Umm**, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, I-XI, Dâru'l-Vefâ, el-Manssûre 1422/2001, C: II, s.105.

⁸⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 140.

edin)”⁸⁷ âyet-i kerimesindeki صَعِيداً lafzından hareketle belirlemişlerdir. Lafzın Arap dilinde müşterek oluşu müctehidlerin ihtilaf etmelerine neden olmuştur.⁸⁸ İbn Rüşd, konu ile alakalı tahlilini yaparken şunları aktarmaktadır; “*Arap dilinde صَعِيداً lafzı bazen halis toprağa, bazen yerden çıkan her madene denilmektedir. Hatta lafız الصعود “yükselmek” mastarından müştak olduğundan ötürü İmam Mâlik ile tabilerinden yapılan bir rivâyette göre, ot, kar ve benzeri yerin üstünde yükselen şey ile teyemmüm abdesti alınmasının caiz olduğu hükmünü istidlâl etmişlerdir. Ancak bu zayıf bir istidlâldir.*”⁸⁹

Malikilerin asıl görüşlerine itibar ederek hareket edersek lafzın anlam kabulü açısından karşımıza iki farklı mezhep çıkmaktadır. Bunlardan ilki Şafîî ve Ahmed b. Hanbel diğeri ise Ebu Hanife ve Malik’dir. Şafîî⁹⁰ ve Ahmed b. Hanbel⁹¹, صَعِيداً lafzının “*toprak*” anlamını tercih ederken, Ebu Hanife⁹² ve Malik⁹³, “*yeryüzü*” anlamını tercih etmişlerdir.

Kelimenin Arap dilindeki anlamıyla alakalı Ebû İshak (*) “*الصَّعِيدُ lafzı, toprak ve yeryüzü parçasından olan, toprak cinsi olsun olmasın her şey için kullanılmaktadır*”⁹⁴ demektedir. İbnü’l-A‘râbî (ö. 231/846), Halîl (ö. 175/791) ve Zeccâc, (ö. 311/923) “*الصَّعِيدُ kelimesi, üzerinde toz-toprak cinsi herhangi bir şey olsun olmasın yeryüzü parçası manasındadır*” demişlerdir.⁹⁵ Ayrıca Zeccâc “*kelimenin her iki manada da kullanıldığında lügatçiler arasında bir ihtilafın olduğunu bilmiyorum*”⁹⁶ demektedir. Özetle dilcilerin tamamı lafzın Arap dilinde

⁸⁷ Nisa 4/43; Mâide 5/6.

⁸⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 140.

⁸⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 140.

⁹⁰ Mâverdî, **a.g.e.**, C:I, s. 234; Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ el-Muzenî, **Muhtasaru'l-Muzenî**, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998, s. 14.

⁹¹ İbn Kudâme, **el-Muğnî**, thk. Abdullâh et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, I-XV, Riyad, Alemu'l-Kutub, 1417/1997, C:I, s.324.

⁹² Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, **et-Tecrîd**, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Alî CumA Muhammed, I-XII, Kâhire, 1427/2006, C:I, s. 210.

⁹³ İbnü'l-Kassâr, **a.g.e.**, s. 411.

⁹⁴ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: VII, s. 344.

⁹⁵ Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr**, thk. Abdurrahman Umeyre, Mensure: Dâru'l-Vefa/ Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1426/2005, C:I, s. 544; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, I-V, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1408/1988, C:II, s.56.

⁹⁶ Zeccâc, **a.g.e.**, C:II, s.56; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî, **Mucemu Mekâyisi'l-Luğa**, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, I-VI, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 1423/2002, C: III, s.224; Ebû'l-Abbâs

toprak ve yeryüzü anlamlarında müşterek olduğunda müttefiktirler.⁹⁷ Fakihlerin yaşadıkları bu ihtilafı dilciler de kendi aralarında yaşamaktadırlar. Örneğin Mütenebbî'nin⁹⁸ (ö. 354/965);

رَمَى حَلْبًا بِنَوَاصِي الْخَيْولِ ** وَسُمِرَ يُرْقَنَ دَمًا فِي الصَّعِيدِ⁹⁹

Mızrağı attı savaşta atının koştuğu tarafa,

Döküyordu kan toprağa/yeryüzüne.

Şiirin anlamı üzerinde tartışan dilciler şiirdeki الصَّعِيدِ دَمًا فِي cümlesini kimileri “*kan döküyordu toprağa*”¹⁰⁰ anlamında olduğunu söylerken kimileri “*Kan döküyordu yeryüzüne*”¹⁰¹ anlamında olduğunu kabul etmişlerdir. Gerek dilciler gerek fakihler mana tercihlerini karineler sayesinde yapmışlardır.

İbn Rüşd, lafzın iki manada müşterek olduğunu açıkladıktan sonra konu ile alakalı bir diğer ihtilaf nedeninden “*bazı hadislerde yeryüzü ile bazılarında toprak ile teyemmüm edilebileceği bildirilmiştir*”¹⁰² sözleri ile bahsetmektedir. Kanaatimizce bu sözleri ile müctehidlerin صَّعِيدًا lafzındaki mana tercihlerini hangi karineye binaen yaptıklarına işaret etmiştir. Şöyle ki; Mütেকelliminin (Allah) maksadını insanlara açıklama konumunda olan Peygamber'den (sav) konu ile alakalı iki farklı rivâyet bulunmaktadır. Bir rivâyette Rasulullah, “*جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا*” “*Yeryüzü bana mescid ve temiz kılındı*”¹⁰³ buyururken bir diğer rivâyette “*وَجُعِلَ التُّرَابُ لِي طَهُورًا*” “*toprak bana temiz kılındı*”¹⁰⁴ buyurmuştur. Birinci hadisi âyet-i kerimedeki cümleye karine

İbn Fâris Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî, **el-Misbâhu'l-Munîr fî Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr**, I-II, Beyrût, el-Mektebetu'l-İlmiyye, s. 339; Kurtubî, **a.g.e.**, C: V, s. 326.

⁹⁷ Ebû'l-Kâsım İsmail b. Abbâd es-Sahib et-Tâlikânî, **el-Muhît fî'l-Luġa**, thk. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn, I-X, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1414/1994, C: I, s. 322; Cevherî, **a.g.e.**, C: II, s. 498; İbn Fâris, **a.g.e.**, C: III, s.224; Ebû'l-Munzir Seleme b. Muslim b. İbrâhîm, **el-İbâne fî'l-Lüġati'l-Arabiyye**, thk. Abdulkerîm Hâlîfe vd., I-IV, Meskat, 1420/1999, C: III, s. 389; İbn Manzûr, **a.g.e.**, C:III, s.254.

⁹⁸ Mütenebbî için Bkz; İsmail Durmuş, “Mütenebbî”, **DiA**, 2006, C: XXXII, s.194.

⁹⁹ Ebû't-Tîb Ahmed b. el-Huseyn el-Kûfî el-Mutenebbî, **ed-Dîvân**, thk. Abdulvehhâb İzâm, Lecnetu't-Te'lîf, s. 47.

¹⁰⁰ Ebû'l-Alâ Ahmed b. Abdullâh b. Suleymân b. Muhammed b. Suleymân, **Mu'cizu Ahmed (Şerhu li-Dîvâni'l-Mutenebbî)**, s. 45.

¹⁰¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbûrî, **Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî**, s. 42.

¹⁰² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 140.

¹⁰³ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, **el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîh**, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır, I-IX, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1422H, “Teyemmüm”, 7. C: I, s. 74.

¹⁰⁴ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, **el-Musned**, thk. Heyet, I-XII, Cemiyetu'l-Meknez, 1431/2010, C:I, s. 813.

kabul edenler صَعِيداً lafzını yeryüzü manasında kabul ederken, ikinci hadisi karine kabul edenler toprak manasında olduğunu kabul etmişlerdir.

Mezheplerin kaynaklarında lafzın mana tercihine etki edecek bir karineden daha bahsedilmektedir. Oda فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ “yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin”¹⁰⁵ âyet-i kerimesinde zikredilen مِنْهُ (onunla) lafzıdır. Nitekim bu lafızda zikredilen مِنْ edatının iki anlama gelme ihtimali¹⁰⁶ vardır. Şafîî¹⁰⁷ ve Ahmed¹⁰⁸, edatı “*Teb’îd*” manasında olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla mesh yapılacak şeyin bir kısmının mesh edilecek organlara temasını şart koşmuşlardır. Buna binaen âyet-i kerimede kastedilen anlam toprak olmalıdır. Nitekim üzerinde toprak olmayan bir maddenin bir kısmını el ile teyyümmüm organlarına ulaştırmak mümkün değildir. Ebu Hanife¹⁰⁹ ve Malik¹¹⁰, مِنْ edatını “*ibtida*” (başlangıç) veya “*beyan*” anlamında kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre âyet-i kerimeden meshedilecek organlara herhangi bir maddenin ulaşması gerektiğini anlamamışlardır. Burada anlatılmak istenen meshin yapılacağı şeyin yeryüzü cinsinden olmasıdır.

Tüm bu karineler ışığında Şafîî ve Ahmed, âyet-i kerimenin “*su bulamazsanız temiz toprakla teyemmüm edin*” mealinde olduğunu kabul etmişlerdir. Buna binaen üzerinde toprak olmayan hiç bir şeyle teyemmüm yapılamayacağı hükmüne varmışlardır. Ebu Hanife ve Malik, âyet-i kerimenin “*su bulamazsanız temiz bir yeryüzünden başlamakla/ yeryüzünden olan bir madde ile teyemmüm edin*” mealinde olduğunu kabul etmişlerdir. Bu doğrultuda yeryüzü cinsinden olan herşey ile teyemmüm abdesti yapılabileceği hükmüne varmışlardır. Görüldüğü üzere yapılan hiçbir istidlâl Arap dili kaidelerinin dışına çıkmamıştır. Dolayısıyla Arap dili açısından قَتَيْمُوا صَعِيداً طَيِّباً cümlesinden her iki istidlâli yapmanın mümkün olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

¹⁰⁵ Mâide 5/6.

¹⁰⁶ “*Teyemmüm Yapılan Maddenin Organlara Ulaştırılması*” başlığı altında bu konu detayları ile işlenmiştir.

¹⁰⁷ Şems ed-Dîn Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî Şâfiî, **Muğnî'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc**, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994, C: I, s.259.

¹⁰⁸ İbn Kudâme, **a.g.e.**, C: I, s. 327.

¹⁰⁹ Kudûrî, **a.g.e.**, C:I,s. 215.

¹¹⁰ Karâfi, **ez-Zahîre**, thk. Muhammed Haccî, I-XIV, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994, C:I, s. 347.

1.1.1.4. Yatsı Namazının İlk Vakti

Allah Teâla'nın insanlara farz kıldığı ibadetlerden biri de namazdır. Bu ibadetin belli şartlar ve vakitler içerisinde eda edilmesi istenmiştir.¹¹¹ Her namaz için ilk ve son vakit olmak üzere belirli bir zaman aralığı belirlenmiştir. Kur'an-ı Kerim bu vakitlere birçok âyet-i kerimede¹¹² doğrudan veya işaret yolu ile değinmiştir. Namazların vakitlerine daha çok açıklık getiren ise Hz. Peygamber'in fiil ve sözleridir.¹¹³ Peygamber'in (sav) yatsı namazını kıldığı zaman, *فَأَقَامَ الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ* "(Peygamber (sav), şafağın kaybolmasıyla yatsı namazını edaya kalktı)"¹¹⁴ rivâyeti ile sabit olmuştur. Bu ve benzeri rivâyetlerden dolayı müctehidler, yatsı namazının ilk vaktinin şafağın kaybolmasıyla başladığını söylemişlerdir.¹¹⁵ Ancak güneş battıktan sonra görülen ve kaybolması akşam namazı vaktinin bitip yatsı namazı vaktinin girmesinin ölçüsü sayılan şafağın ne olduğunda müctehidler ihtilaf etmişlerdir.¹¹⁶ Malik, Şafîi ve bazı müctehidler,¹¹⁷ "yatsı namazının ilk vakti güneş battıktan sonra ufukta meydana gelen kızılığın kaybolduğu vakittir"¹¹⁸ demişlerdir. Ebû Hanîfe ise, "bu kızılıktan sonra ortaya çıkan beyazlığın kaybolduğu vakittir" görüşündedir. Dolayısıyla şafak kelimesi müctehidler tarafından kızılık ya da bu kızılıktan sonra ortaya çıkan beyazlık anlamlarında kullanılmıştır.

İbn Rüşd, müctehidler yatsı namazının başlangıç vakti ile alakalı ihtilaf sebebinin "şafak lafzının Arap dilinde müşterek bir kelime olmasından kaynaklı"¹¹⁹ olduğunu söylemektedir. Nitekim *الشَّفَقُ* kelimesi beyaz ve kızıl olmak üzere iki

¹¹¹ Nisâ 4/103.

¹¹² Bakara 2/238; Hûd 11/114; İsrâ 17/78; Tâhâ 20/130; Nûr 24/36; Rûm 30/17-18; İnsân 76/25.

¹¹³ Tirmizî, "Salât", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 2.

¹¹⁴ Muslim, "Salât", 106; İbn Mâce, "Mevâkî", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 2; Tirmizî, "Salât", 1; Nesâî, "Mevâkî", 11.

¹¹⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 609; Ebû'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Sıddik el-Gumarî İbnü's-Sıddik, **el-Hidâye fi tahriri ehâdisi'l-bidâye**, thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı- Adnan Ali Şellak, 8 c., Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 2010, C: II, s.286.

¹¹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 608

¹¹⁷ İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un görüşüdür. Bkz: Ebû'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî el-Yemenî Şâfiî, **el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî**, thk. Kâsim Muhammed en-Nûrî, I-XIII, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 1421/2000, C:II, s.29.

¹¹⁸ Şâfiî, a.g.e., C:II, s.164; Mâlik b. Enes, a.g.e., C:I, s.265.

¹¹⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 608

şafaktır.¹²⁰ İki şafak için kullanılan bu kelime, Arap dilinde beyaz ve kızıl anlamlarına vaz' olunmuş bir kelime değildir.¹²¹ Dolayısıyla kelimenin bu iki renkte müşterek bir lafız olduğunu söylemek doğru değildir. Kanatimizce böyle bir yaklaşım üzerinden bazı âlimler lafzın kızılık anlamında olduğuna, Arap dilinden birçok şahid getirerek sözlüklerde yer alan beyazlık anlamının bazı fıkıhçıların tarifî olduğunu¹²² söylemişlerdir. Nitekim kelimenin beyazlık anlamı lügatlarda yer almamakta, alsa da Ebu Hanife'nin verdiği anlamdan dolayı yer almaktadır.¹²³ Arap dilinden bu anlama şahit getirilmemektedir. Ancak İbn Abbas, Ebu Hureyre, Ömer b. Abdulaziz, Evzaî ve İbn Ömer gibi Arap diline hâkim müctehid sahabiler tarafından beyazlık anlamı verilen¹²⁴ bu kelime gelişi güzel bir anlam olması kabul edilemeyecek bir durumdur.

Arap dilinde müşterek bir lafız olarak kabul edilen الشَّفَقُ lafzı,¹²⁵ beyazlık ve kırmızılık anlamlarında müşterek değildir. Kelimenin müşterek olduğu anlamlar الرَّدَىُّ مِنَ الْأَشْيَاءِ “bir şeyden en son kalan kısım” ve الرِّقَّةُ “incelik” manalarıdır.¹²⁶ Bu bağlamda Hanefiler, “gündüzden son kalan şeyin gökyüzüne yansıyan beyazlıklar olduğunu”¹²⁷ ve “beyaz ışıkların kırmızılardan daha ince ışık olduğunu”¹²⁸ söyleyerek yatsı namazının vaktinin beyazlığın kaybolmasıyla başlayacağını söylemişlerdir. Bu görüşlerine Arapların, تَوْبٌ شَفِيقٌ “Şefik elbise” cümlesini ince bir elbise manasında kullandıkları ile delil getirmişlerdir.¹²⁹ Ayrıca Arapların, عَلَيْهِ تَوْبٌ كَأَنَّهُ الشَّفَقُ “Üzerinde şafak gibi bir elbise vardı” sözü ile bazen beyaz bir elbiseyi tavsif ettikleri rivâyet edilmektedir.¹³⁰

¹²⁰ İbn Kudâme, **a.g.e.**, C: II, s. 26; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: I, s. 286-287; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 608; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât**, I-III, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1996, C: III, s.157.

¹²¹ Kelimenin anlamları için Bkz: Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Hişâm el-Lahmî, **el-Medhâl ilâ Takvîmi'l-Lisân, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin**, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424/2003, C: I, s.387.

¹²² İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: VII, s. 155.

¹²³ Ahmed Rıza, **Mu'cemu metni'l-luga: Mevsua Lugaviyye Hadîse**, Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat, 1958, C:3, s.244.

¹²⁴ Kurtubî, **a.g.e.**, C: XXII, s.167; Kudûrî, **a.g.e.**, C:I, s. 395.

¹²⁵ Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf el-Cürçânî, **Kitâbu't-Tarîfât**, thk. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1405H, s. 274; İbnu'l-Kassâr, **a.g.e.**, C:I, s. 501.

¹²⁶ İbn Fâris, **a.g.e.**, C: III, s.153; Cevherî, **a.g.e.**, C:IV, s.1502.

¹²⁷ Kudûrî, **a.g.e.**, C:I, s. 396.

¹²⁸ Cessâs, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd., Dâru'l-Beşâir, 1431/2010, C:I, s. 508.

¹²⁹ Kâsânî, **a.g.e.**, C:I, s.124.

¹³⁰ Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Hanefî, **el-Kulliyât**, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Misrî, Beyrût, Muessesetu'r-Risâle, s. 539.

Lafza kırmızılık anlamı verenler, الشَّفَقُ lafzının kırmızılık anlamına delaletinin daha meşhur olduğu görüşündedirler. Bu konudaki iddialarını Arapların صَبَعْتُ ثَوْبِي شَفَقًا “*elbisemi şafağa (kırmızıya) boyadım*”¹³¹ sözü ve aşağıda zikredeceğimiz şiir ile desteklemektedirler.

رَمَقْتُهَا بِنَظْرَةٍ مِنْ ذِي عَلَقٍ ** فَذُ الْأَثَرُ فِي خَدِّهَا لَوْنُ الشَّفَقِ

Ona baktım alakadar bir bakışla,

Bakışım yüzünde bıraktı şafağın rengini.

Bu bağlamda lafzın kapsamına giren iki şeyden en meşhur olanı tercih etmenin dil açısından daha isabetli olduğu kanaatindedirler.¹³²

Bu iddiaları luğatçılar da destekler niteliktedir. Nitekim sözlükte الشَّفَقُ kelimesinin kullanıldığı anlamlara baktığımızda, bu kelime; “*güneş battığında ufukta belirip, güneşin batışından yatsının az öncesine kadar devam eden bir kırmızılıktır*”¹³³ şeklinde tarif edildiğini görmekteyiz. Bazen de الشَّفَقُ kelimesi, “*akşamdan yatsıya kadar görünen ve gecenin ilk bölümünde oluşan güneşin kırmızı kalıntısıdır*”¹³⁴ olarak tarif edilmiştir. Halil ise, الشَّفَقُ kelimesini “*güneş batımından yatsının sonuna kadar devam eden kırmızılıktır*”¹³⁵ olarak tarif etmiştir. Ayrıca Ferrâ (ö. 207/822) Araplardan عَلَيْهِ ثَوْبٌ مَصْبُوعٌ كَأَنَّهُ الشَّفَقُ كَانَ أَحْمَرُ “*elbise kırmızı ise; onun üzerinde şafak gibi kırmızıya boyalı bir elbise vardı*” sözünü duyduğunu aktarmıştır.¹³⁶ Araplardan nakledilen bir diğer söz ise أَحْمَرُ اللَّوْنِ كَحُمْرَةِ الشَّفَقِ “*rengin en kırmızını şafağın kızılı gibi olan kırmızıdır*”¹³⁷ sözüdür. Dolayısıyla luğatçılar arasında bu kelimenin kırmızılık anlamına delaleti daha meşhurdur.

Sonuç olarak الشَّفَقُ lafzı Arap dilinde müşterek bir lafız olduğu sabittir. Ancak Arap dili açısından lafzın meşhur anlamı güneşin kırmızılığına delaletidir. Nitekim

¹³¹ Mâverdî, a.g.e., C:II, s.24.

¹³² Mâverdî, a.g.e., C:II, s.24.

¹³³ Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 696; İbn Manzûr, a.g.e., C: VII, s. 155.

¹³⁴ İbn Manzûr, a.g.e., C: VII, s. 155; Kurtubî, a.g.e., C: XXII, s.166.

¹³⁵ İbn Manzûr, a.g.e., C: VII, s. 155; Ebû Hafs Sirâc ed-Dîn Ömar b. Âlî b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nu'mânî, *el-Lubâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvid, I-XX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1998, C:XX, s.234.

¹³⁶ Şevkânî, a.g.e., C:V, s. 542; İbn Manzûr, a.g.e., C: VII, s. 155; Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kocevi Muhyiddin el-Hanefî Şeyhzade, *Şeyhzâde ala Tefsiri Kadı Beydâvi*, Beyrut, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, I. Baskı, 1999, C: VIII, s. 549.

¹³⁷ Şevkânî, a.g.e., C:V, s. 542.

Arap dilinde kelime sanki kırmızı anlamına vaz‘ edilmiş gibi kullanımı, bu anlamın daha zahir olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Hanefiler, kelimenin müşterek olduğu manalardan beyazlık anlamına gelebileceğini Arap dili ile ispat etmişlerdir. Dolayısıyla beyazlık anlamının dilden bağımsız bir anlam olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Yukarıda aktarılan her iki tarafın delilleri göz önüne alındığında iki içtihadın da Arap dilinin sınırları içerisinde olduğu görülmektedir.

1.1.1.5. Yetim Kızın Nikâhı

İslam dininin önem verdiği müesseselerden birisi de aile müessesesidir. Aileyi en sağlam temellere oturtmak için nikâh aktini şart koşmuştur. Bu aktin bağlayıcı olmasına özen gösterdiği gibi erkek ve kadının haklarını zayi etmeme adına nikâh aktini bir düzene sokmuştur. Özellikle her iki tarafın mutluluk ve faydasına hareket etme adına şartlar orataya koymaktadır. Bunlardan birisi henüz buluğ çağına ermemiş yetim bir kızın evlenme iznini kimin vereceğidir. Nitekim bu vasıflarda bir kız çocuğu kandırılmaya, aldatılmaya son derece müsaittir. Bazı fayda veya zararları etraflıca düşünemeyebilir. Dolayısıyla kızın menfaatini en fazla düşünecek bir kişi kızın nikâhı hakkında karar vermelidir. Müctehidler, henüz buluğ çağına ermemiş kızın nikâh aktinde velisinin babası olabileceğinde ittifak etmişlerdir.¹³⁸ Nitekim baba bu konuda en şefkatli davranacak kişidir. Ancak yetim kızın nikâhında kimlerin söz sahibi olabileceğinde ihtilaf etmişlerdir.¹³⁹

Yetim kızın velisinin kimler olabileceği konusunun teferruatlarında birçok ihtilaf bulunsa da İbn Rüşd konu ile alakalı üç görüş aktarmaktadır. Birinci görüş, İmam Şafî’nin görüşüdür. Şafî “*Küçük kıza babası ile babasının babasından başkası evlendiremez*”¹⁴⁰ demektedir. İkinci görüş İmam Ebu Hanife’nin görüşüdür. O, “*Kızın üzerinde velâyet hakkına sahip olan bütün veliler onu evlendirebilir. Ancak kız balığa*

¹³⁸ Ebu Hanîfe’ye göre veli nikâhın sıhhat şartı olmasa da dengi olmayan bir erkekle evlenmişse velisi bu evliliği feshetme hakkına sahiptir. (Merginani, **Hidaye**, C:III, s. 31-33; Aliyyü’l-kari, **Fethu babi’l-‘inaye**, C:II, s.30). Şafî ve Malikiler, veliyi nikâhın şartlarından saymışlar ve kızların sadece velileri aracılığıyla evleneceklerini söylemektedirler. Bkz. Şafî, **el-Ümm**, C: VI, s. 35; Sahnun, **el-Müdevvene**, C: II, s.118; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî Kurtubî, **el-Muhâllâ bi’l-Âsâr**, thk. Abdulğaffâr Suleyman el-Bundârî, I-XII, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1424/2002, C: IX, s.451; İbn Kudame, **el-Muğni**, C: IX, s. 345)

¹³⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 944.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 944.

olduğu zaman dilerse nikâhını bozabilir”¹⁴¹ demektedir. Üçüncüsü İmam Malik’in görüşüdür ki, “*baba veya babanın yetki verdiği herhangi bir kimse dışında yetim kızı hiç kimse evlendiremez*” demiştir.

Görüş sahiplerinin dedeyi veli olarak kabul etmelerinde babaya kıyas etmeleri etkili olmuştur. Nitekim onlara göre dede de şefkat noktasında babaya benzemektedir.¹⁴² Diğer ihtilaflar Arap dilinden kaynaklı olmayışı ve babanın yetki verdiği kişi yine babanın bir tasarrufu sayılmasından ötürü konunun bizi ilgilendiren kısmı velinin sadece baba olup olmayışıdır. Dolayısıyla konunun tahlilini Hanefi ve Maliki mezheplerinin görüşleri üzerinden değerlendirmeye alacağız. Bu görüşleri “*yetim kızı sadece baba evlendirebilir*” ve “*yetim kızı baba dışındaki diğer veliler evlendirebilir*” şeklinde iki başlık altında toplamamız mümkündür.

Henüz buluş çağına ermemiş yetim kızı kimin evlendirebileceği hakkında görüş beyan eden âlimler, gerek âyet-i kerimelerden gerekse hadis-i şeriflerden birçok istidlâl yapmışlardır. Konu ile alakalı âyet ve hadisleri değerlendiren fakihler, Arap dilinde yetim kelimesinin müşterek bir lafız olmasından ötürü ihtilaf etmişlerdir.¹⁴³

İbn Rüşd, Hanefilerin konu ile alakalı hükümleri dayandırdıkları âyet-i kerimenin Nisa suresindeki *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَتِلْكَ* kerimenin *Yetimlerin hakkına riâyet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adâlet ten ayrılmamanız için en uygun olanıdır*”¹⁴⁴ âyet-i kerimesi olduğunu söylemektedir.¹⁴⁵ Akrabalarından birinin evinde bulunan yetim bir kız hakkında nazil olan bu âyet-i kerimede Allah Teâla, mehrini vermesi karşılığında akrabasının o kızla evlenebileceğini bildirmiştir.¹⁴⁶ Hanefilere göre bu âyet-i kerime henüz buluş çağına ermemiş yetim bir kızı babasının dışındaki velilerinin evlendirebileceğini bildirmektedir. Nitekim yetim henüz buluş çağına ermemiş babasız çocuk

¹⁴¹ Serahsî, **a.g.e.**, C:IV, s.213.

¹⁴² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 945.

¹⁴³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 945.

¹⁴⁴ Nisa 4/3.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 945.

¹⁴⁶ Serahsî, **a.g.e.**, C:IV, s.214; Cessâs, **a.g.e.**, C: I, s. 294.

olduğunu, bir kişiye buluğ çağına erdikten sonra yetim denilemeyeceğini لَا يُتِمُّ بَعْدَ الْحُلْمِ “*Buluğdan sonra yetimlik yoktur*”¹⁴⁷ hadis-i şerifi bildirmiştir. Dolayısıyla Hanefiler babası olmayan kızın nikâhını caiz görmüşlerdir.¹⁴⁸

Malikilerin bu konudaki genel kanıları babası hayatta olmayan yetim kızın ergenlik çağına girene kadar evlenemeyeceğidir.¹⁴⁹ İbn Rüşd bu görüşe Peygamber (sav) yetim kızla evlenilmesi ile alakalı olarak تُسْتَأْمَرُ الْيَتِيمَةُ “*yetim kızın izni alınır*”¹⁵⁰ hadis-i şerifini Malikilerin delili olduğunu söylemektedir. Henüz ergenlik çağına girmeyen kızın izni söz konusu olamayacağından bu vasıflarda bir kızın evlene bilmesi için ergenliğe girmesi beklenmelidir. Zira henüz baliğ olmayan kızın izni, ulemanın ittifakı ile muteber değildir.¹⁵¹

Her iki görüş sahibi fakihler âyet-i kerimeyi ve hadis-i şeriften farklı hüküm istidlâl etmişlerdir. Bu farklılık fakihlerin yetim kelimesini hangi anlamda kabul ettiği ile alakalıdır. Nitekim Yetim kelimesi Arap dilinde babası ölen kişi¹⁵² için kullanılan genel bir isim olmasına rağmen daha sonra örfen buluğ çağına erişmeden babası ölen kişi için kullanılmıştır.¹⁵³ Hatta kelime aslı itibarıyla الْيَتِيمُ olup “*tek kalmak*”, “*tek olmak*”¹⁵⁴ anlamlarına gelmektedir.

Arap dilinde الْيَتِيمُ masdarından türeyen lafızlar, kadınlar hakkında kullanıldığında zıt anlamlı müşterek lafızlardan olduğu söylenmiştir. Nitekim lafız “*hiç evlenmeyen kadın*” ve “*dul kalmış kadın*” anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁵ Ayrıca Arap dilinde اِمْرَاةٌ يَتِيمَةٌ “*eşi benzeri olmayan kadın*” anlamında da kullanılmıştır.¹⁵⁶ Arapların buluğ çağını geçmiş kadınları yetim kelimesi ile sıfatlandırmaları Arap dilinde oldukça yaygındır. Örneğin kocası olmayan kadınların zayıflıklarını ifade

¹⁴⁷ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, **el-Musned** (Bangladeş Baskısı), Dekkan 1423/2002, s. 560.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 945; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, **el-Musannef**, thk. Heyet, Kahire, Dâru't-Te'sîl, I-X, 1435/2015, C:V, s.421.

¹⁴⁹ Mâlik b. Enes, **a.g.e.**, C:II, s. 103.

¹⁵⁰ Abdurrezzâk, **a.g.e.**, C:V, s.216.

¹⁵¹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 945.

¹⁵² İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XV, s. 435; Sâhib, **a.g.e.**, C: III, s. 278.

¹⁵³ Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Alevî el-Harerî, **Tefsîru Hadaiki'r-Ravhi ve'r-Reyhan Fî Ravabi ulûmi'l-Kur'ân**, Dar Tug ve Necah, Mekke, C: 5, s. 418; Fîrûzâbâdî, **a.g.e.**, C: IV, s. 274.

¹⁵⁴ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XV, s. 435; Sâhib, **a.g.e.**, C: III, s. 278.

¹⁵⁵ İbnu'l-Enbârî Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım, **el-Eddâd**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrût, 1407/1987, s. 331.

¹⁵⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XV, s. 435.

etmek için *إِنِّي أَمْرَأَةٌ يَتِيمَةٌ* “Ben yetim bir kadını” dedikleri görülmektedir.¹⁵⁷ Araplar, *إِنَّ الْفُتُورَ تُنَكِّحُ الْأَيَامَى النَّسْوَةَ الْأَرَامِلَ الْيَتَامَى* “kabirler yetim dul kadınları içine alır”¹⁵⁸ ifadesinde olduğu gibi buluş çağını geçmiş dul kadınlar için bu sıfatı kullanmışlardır. Bazı dilciler bu kelime bekâr olduğu sürece her kadın için kullanılır derken bazıları ergenliğe giren veya girmeyen her kadın için kullanılan bir lafızdır¹⁵⁹ demişlerdir. Bu âlimler görüşlerini şu beyitler ile desteklemişlerdir;

أَفَاطِمَ إِنِّي هَالِكٌ فَتَنَّبَتِي *** وَلَا تَجَزَّ عِي كُلُّ النَّسَاءِ يَتِيمٍ¹⁶⁰

Ey Fatma! Ben bir gün öleceğim bu sözüme inan,

Sakin arkamdan yas tutup üzülme her kadın yetimdir.

Ayrıca *يَتِيمٌ* lafzı bazı hadis-i şeriflerde buluş çağına ermiş kadın için kullanıldığı ittifakla sabittir.¹⁶¹

Arap dilinde yetim kelimesinin kadınlar için buluşa erip ermeme ayrımı yapılmaksızın tüm kadınlar için kullanımının yaygın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Hanefiler, *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا* âyet-i kerimesinin sebep-i nüzûlü mana tercihinde karine kabul ederek “henüz buluş çağına ermemiş yetimlerin hakkına riâyet edemeyeceğinizden korkarsanız, onlar ile evlenebilirsiniz....” mealinde olduğunu kabul etmişlerdir. *تُسْتَأْمَرُ الْيَتِيمَةُ* hadis-i şerifinin mana tercihinde ise Peygamber’in (sav), *لَا يَتِيمٌ بَعْدَ الْحُلْمِ* “Buluşdan sonra yetimlik yoktur” hadis-i şerifini karine kabul edip “henüz buluş çağına gelmemiş yetim kızın izni alınır” olarak anlamaktadırlar. Dolayısıyla bu iki anlayıştan doğan hüküm, buluş çağına gelmeyen yetim kız rızası ile evlenmek isterse babası olmadan da evlenebileceğidir.

Malikiler, lafzı buluş çağına ermemiş bir kız manasında kabul ettiğimizde bazı hak kayıplarına neden olacağından *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا* âyet-i kerimesini “buluş çağına ermiş yetimlerin hakkına riâyet edemeyeceğinizden korkarsanız, onlar

¹⁵⁷ İbn Manzûr, a.g.e., C: XV, s. 435.

¹⁵⁸ Kâsânî, a.g.e., C: X, s. 513.

¹⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf An Hakâiki Ğavâmidit-Tenzîl*, I-IV, Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407, C:I, s.371.

¹⁶⁰ Zebîdî, a.g.e., C: I, s. 7945; İbn Manzûr, a.g.e., C: XV, s. 435; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, thk. Muhammed Avd Mab, I-VIII, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001, C: XIV, s.242. Muhammed b. Ahmed

¹⁶¹ İbn Manzûr, a.g.e., C: XV, s. 435.

ile evelenbilirsiniz....” mealiyle kabul etmişlerdir. *تُسْتَأْمَرُ الْيَتِيمَةَ* hadis-i şerifinde ise küçük yaşta bir kişinin rızası muteber olamayacağı karinesine binaen Peygamber’in (sav) bundan muradı ergenliğe ulaşmış kız olmalıdır diyerek hadis-i şerifi “*buluğ çağına ermiş yetim kızın izni alınır*” manasında anlamışlardır. Bu anlayıştan ise küçük yaştaki yetim bir kızın evlilik için ergenliğe girmeyi beklemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak Arap dili açısından gerek âyet-i kerime gerek hadis-i şerif iki şekili ile anlaşılma ihtimali vardır. Görüldüğü üzere Arap dili referans alınarak yapılan tüm istidlâller Arap dilinin sınırları içerisindeydir.

1.1.1.6. Kadının İddeti

Sözlükte “*saymak, sayılan şeyin miktarı, adet*”¹⁶² anlamına gelen iddet kelimesi İslâm hukukunda, evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi durumunda kadının yeni bir evlilik yapabilmek için beklemek zorunda olduğu süreyi ifade eder.¹⁶³ Kur’an ve sünnette kadının beklemesi gereken iddet miktarının ne kadar bir süre olduğu detaylı bir şekilde izah edilmiştir. Beklenen bu süre dinî bir emir olmanın yanı sıra fitrî ve insanî bir davranıştır. Nitekim bu süre zarfında ric’î boşamalarda¹⁶⁴ erkeğe boşandığı hanımını nikâhına geri alma imkânı, vefat eden eşe saygı ve hürmet, kadının önceki eşinden hamile olma ihtimali gibi maslahatlar gözetilmiştir. Buna binaen evliliği son bulan bir kadının iddet beklemesi dinî ve insanî bir görevdir. Kur’an’ı Kerim, kadının iddetini nikâhın son bulma nedeni ve kadının hamile olup olmayışı durumları gözetilerek farklı farklı tayin etmiştir. Kocasını vefat eden kadının iddetinin dört ay on gün olduğu,¹⁶⁵ hamile iken boşanmış kadının iddetinin doğum yapıncaya kadar olduğu¹⁶⁶ Kur’an’ı Kerimde bildirilmektedir. Bu durumların dışında boşanan kadının beklemesi gerektiği iddet süresini Kur’an’ı Kerim üç kur’ (dönem) olarak bildirmiştir.¹⁶⁷ Bu hükümde ittifak eden fakihler, âyet-i kerimede zikredilen üç kur’dan kastın ne olduğunda ise ihtilaf etmişlerdir.¹⁶⁸

¹⁶² İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: IX, s. 76.

¹⁶³ H. İbrahim Acar, "İddet", **DİA**, 2000, C: XXI, s. 466.

¹⁶⁴ Ric’î talâk için Bkz: H. İbrahim Acar, "Talâk", **DİA**, 2010, C: XXXIX, s. 496.

¹⁶⁵ Bakara 2/234.

¹⁶⁶ Talak 65/4.

¹⁶⁷ Bakara 2/228.

¹⁶⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 1095; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XVIII, s. 26.

İmam Ebu Hanife¹⁶⁹, Sevrî, Evzâî, İbn Ebî Leylâ gibi müctehidler ve Hz. Ali, Hz. Ömer, İbn Mes'ud ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r.anhum) gibi sahabeler; “*kadın tekrar evlenebilmesi için üç hayız geçirecek süreyi beklemesi gerekir*”¹⁷⁰ görüşündedirler.

Medine fukahasının cumhuru, İmam Malik,¹⁷¹ Şafîî,¹⁷² Ebu Sevr gibi müctehidler ve İbn Ömer, Zeyt b. Sabit ve Ayşe (r. anhum) gibi sahabeler; “*kadının yeni bir evlilik yapabilmesi için üç temizlik dönemi geçirmesi gerekir*”¹⁷³ demişlerdir.

Daha öncede değindiğimiz gibi fakihler boşanan ve hamile olmayan bir kadının beklemesi gereken iddet süresinin üç kur' olduğunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Allah Teâlâ, hamile olmayan, âdet gören kadının beklemesi gereken süreyi وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ “*Boşanan kadınların kendileri üç kur' kadar beklerler*”¹⁷⁴ âyet-i kerimesinde bildirmiştir. Âyet-i kerimede geçen kur' kelimesi farklı görüşlere neden olmuştur. İbn Rüşd, “*Bu ihtilâfın sebebi kur' kelimesinin bu iki mânâ –hayız ve temizlik- arasında müşterek olmasıdır. Zira Arap dilinde kur' –eşit seviyede- bazen hayız, bazen iki hayız arasındaki temizlik mânâsında kullanılır*”¹⁷⁵ sözleri ile müctehidler ihtilaf sebebini bildirmektedir.

Kur' lafzının Arap dilindeki ilk vaz'ı “*dönem-vakit*” gibi manalardır.¹⁷⁶ Bu manada şairin şu beyti zikrettiği söylenmektedir;

كُرْهْتُ الْعَفْرَ عَفْرَ بَنِي شُلَيْلٍ *** إِذَا هَبَّتْ لِقَارِيهَا الرِّيحُ¹⁷⁷

Ben Şuleyloğullarının yerlerini beğenmedim,

Kur' (vakti) gelip rüzgârlar estiğinde.

¹⁶⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, **el-Asl**, thk. Muhammed Boynukalın, I-XII, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012, C:IV, s. 393; Serahsî, **a.g.e.**, C:III, s.153.

¹⁷⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 1095; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XVIII, s. 26.

¹⁷¹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Yûnus es-Sikillî, **el-Câmi' li Mesâilil-Mudevvene**, 1434/2013, C:IX, s.455; Ebû'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî, **et-Tefrî fi Fıkhil-İmâm Mâlik b. Enes**, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, I-II, Beyrût, 1428/2007, C:II, s.64.

¹⁷² Mâverdî, **a.g.e.**, C:XI, s.164.

¹⁷³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 1095; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XVIII, s. 26 .

¹⁷⁴ Bakara 2/228.

¹⁷⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 1095.

¹⁷⁶ Kurtubî, **a.g.e.**, C: III, s. 113.

¹⁷⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, **el-Meânî'l-Kebîr fi Ebyâtil-Meânî**, thk. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr, I-III, Dâiratu'l-Maârifil-Osmâniyye, Haydarâbâd 1368/1949, C: II, s. 851; Suleymân b. Buneyn el-Mısırî, **İttifâku'l-Mebânî ve İftirâku'l-Meânî**, thk. Yahyâ Abdurra'ûf Cebr, Ürdün Dâru Ammâr, 1405/1985, s. 200.

Şair bu beyitte kur' kelimesini vakit anlamında kullanarak kış aylarında Şuleyloğullarının memleketlerinin soğuk olduğunu bildirmiştir.¹⁷⁸

Fakihler, kur' lafzı ile alakalı üç görüş öne sürerek, hayız anlamında hakikat, temizlik anlamında mecaz¹⁷⁹ veya tam aksine temizlik anlamında hakikat, hayız anlamında mecaz¹⁸⁰ veya her iki manada hakiki anlamda kullanılan müşterek bir lafız olduğunu¹⁸¹ söylemektedirler. Lafzın hakiki anlamda her iki manayı ifade ettiği fıkıhçıların geneli ve dilcilerin tercihidir.¹⁸² Nitekim dilciler kur' lafzını gerek kadınların hayız dönemleri gerekse temizlik dönemleri anlamına vaz' edilmiş Arap dilinde zıt iki manayı ifade eden müşterek lafızlardan¹⁸³ kabul etmişlerdir. Hatta Ebû Amr b. Alâ¹⁸⁴ (ö. 154/771), Arapların, bu lafızla temizlik veya hayız dönemlerini adlandırdıkları gibi iki manayı beraberce de bu lafızla adlandırdıklarını söylemektedir.¹⁸⁵

Arap şiirinde kur' kelimesinin temizlik ve hayız anlamlarında kullanımı oldukça yaygındır. Örneğin bir Arap şiirinde temizlik manasında şöyle denilmiştir;

أَفِي كُلِّ عَامٍ أَنْتِ جَاسِمٌ غَرَوَةٌ *** تَتَشُدُّ لِأَقْصَاهَا عَزِيمٌ عَزَائِكَا
مَوْرَةً مَالًا وَفِي الْحَيِّ رَفْعَةً *** لِمَا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرْوٍ نِسَاكَا¹⁸⁶

Her yıl sen bir savaşa mı çıkıyorsun?

Tüm azmin ve sabrın ile hazırlanıyorsun,

Sana kazandırısın diye mal ve makam,

Kadınlarının kur' vakitlerini kaçırmaya rağmen.

Şiirin manası “mal ve makam elde etmek için vaktinin tamamını savaşmakla geçirir, kadınlarının kur' vaktini kaçırdığın için onlarla cinsi münasebette bulunup

¹⁷⁸ İbn Kuteybe, **Ğarîbu'l-Hadîs**, thk. Abdullâh el-Cebbûrî, I-III, Matbaatu'l-ânî, Bağdâd 1397/1977, C:I, s.206.

¹⁷⁹ Cessâs, **a.g.e.**, C: V, s. 229.

¹⁸⁰ Mâverdî, **a.g.e.**, C:XI, s.164.

¹⁸¹ Mâverdî, **a.g.e.**, C: XI, s.164.

¹⁸² İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XVIII, s. 26.

¹⁸³ İbnu'l-Enbârî, **a.g.e.**, s. 27; Zebîdî, **a.g.e.**, C: I, s. 219; İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XI, s. 80.

¹⁸⁴ Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ' b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî, yedi kıraat imamından biri olup Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Bkz. Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", **DiA**, 1994, C: X, s, 94.

¹⁸⁵ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XVIII, s. 29.

¹⁸⁶ Zebîdî, **a.g.e.**, C:I, s. 219; İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XI, s. 80.

*kadınlardan istifade etmeyi kaçırırısın*¹⁸⁷ anlamındadır. Dolayısıyla şiirde kur' kelimesi temizlik anlamında kullanılmıştır.

Aynı kelime hayız anlamında Arap şiirlerinde yer almaktadır. Örneğin şair, bu manada şöyle söylemektedir;

يَا رَبِّ ذِي ضِعْنٍ وَضَبِّ فَارِضٍ *** لَهُ قُرُوءٌ كَقُرُوءِ الْحَائِضِ¹⁸⁸

Kindar olan nice kişilerin,

Hayızlı kadının kur' gibi kur'ları vardır.

Şair, bu beyitlerde kendisine kin duyup düşmanlık edenlerin âdet gören kadın gibi kanlarını akıttığını ifade etmiştir.¹⁸⁹ Dolayısıyla bu beyitlerde kur' kelimesi hayız anlamında kullanılmıştır.

Konuyu tahlil etmeye devam eden İbn Rüşd, “*İhtilâf eden iki cemaatten her biri, âyetteki kur'n, iddia ettikleri mânâda daha zahir olduğunu söylemişlerdir*”¹⁹⁰ cümleleri ile müctehidlerin mana tercihinde bazı karinelere dayandığına işaret etmektedir. Bu manaya işaret eden Hanefî usûl âlimleri “*Kur' lafzı gibi müsterek lafızlarda anlamlardan biri karineler ile tesbit edildiğinde müctehid açısından tercih ettiği anlamın dışındaki manalar o cümlede lafzın anlamı olarak kabul edilmez*”¹⁹¹ demektedirler. Dolayısıyla lafzın Arap dilinde iki anlamda da kullanımı sabit olduğuna göre müctehidlerin mana tercihindeki karineleri üzerinden değerlendirmeler yapmak daha isabetlidir. Nitekim fakihler arasındaki ihtilaf lafzın tek manada olduğu değil, âyet-i kerimede hangi manada kullanıldığıdır. Dolayısıyla kelimenin mana tercihinde birçok karine öne süren müctehidler konu üzerine birçok tartışmada da bulunmuşlardır. Özellikle cümleden bir karine elde etme adına öne sürdükleri bazı deliller bulunmaktadır. Kur' lafzının temizlik manasında olduğunu kabul edenler İbn

¹⁸⁷ Şeyhzade, **a.g.e.**, C: II, s. 546; Zemahşeri, **a.g.e.**, C:I s.268; Şevkânî, **a.g.e.**, C:I, s. 410; Kurtubî, **a.g.e.**, C:III, s. 113.

¹⁸⁸ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Huseyn el-Fârâbî, **Mu'cemu Dîvânî'l-Edeb**, thk. Ahmed Muhtâr Umer, I-IV, Kâhire, 2003, C: I, s. 353; Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî, **el-Hayevân**, I-VII, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003, C: VI, s.350.

¹⁸⁹ Kurtubî, **a.g.e.**, C: III, s. 114.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 1095.

¹⁹¹ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî, **Usûlu's-Şâşî**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, s. 39-39.

Rüşd'ün naklettiğine göre âyet-i kerimenin zahirinden edindikleri karine ile mana tercihlerini yapmışlardır. Şöyle ki;

“*ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* denildiğine göre, kadın tam üç kur' olan bir süre beklemelidir. Çünkü kur'lardan birisi tamam olmazsa o zaman ona üç kur' denilmez. Kur'n temizlik olduğunu söyleyenler temizlik halinde boşanmış kadının o temizliğini iddet içinde saymaktadırlar. Dolayısıyla burada kur' lafzına temizlik manası verenler, üç kur' ifadesini iki kur' ve üçüncü kur'n bir kısmı manasında kullanmaktadırlar. Sonuç olarak üç tam kur', ancak kur' lafzının hayız mânâsında olduğunda mümkündür. Çünkü kadının, içinde boşandığı hayız hâlinin, iddetten sayılmadığında icma vardır.”¹⁹² Birinci görüş sahipleri görüşlerini Peygamber'den (sav) rivâyet edilen hadis-i şerifler ile de desteklemişlerdir. Nitekim Peygamber (sav) kelimeyi kullandığı anlam şer'i metinleri anlamada son derece önemli bir rol oynamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s), Fâtıma bint Ebî Hubeyş'e *دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ* “Kur' günlerinde namazı bırak”¹⁹³ buyruğunda kur' lafzını hayız manasında kullanmıştır. Tüm bu karineler birinci görüş sahiplerinin kur' lafzı için hayız anlamını tercih etmelerinin nedeni olmuştur.

İbn Rüşd, kur' lafzına temizlik anlamı verenlerin cümleden edindikleri karineleri şu ifadelerle aktarmaktadır;

“*ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* cümlesindeki *ثَلَاثَةَ* lafzının müennes olması muzafun ileyh durumunda olan kelimenin müzekker olarak gelmesini gerektirir. Nitekim Arap dilinde bir kaide olarak 3-9 sayıları arasındaki ma'dut ile adet müzekkerlik-müenneslik yönüyle birbirinin zıddı olmalıdır. Dolayısıyla buradan maksat *الطَّهْرُ* olması gramer olarak daha doğrudur. Eğer maksat *الْحَيْضَةُ* olsaydı *ثَلَاثَ قُرُوءٍ* olarak gelmesi lazımdı.”¹⁹⁴

Kanaatimizce bu zayıf bir karinedir. Arap dilinde adet-madut ilişkisi lafızlar üzerinden tesbit edilen bir durum olup lafzın manası ile ilişkilendirilmesi yanlıştır. Ayrıca ikinci grup “*ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* lafzı hayız anlamında gelebilmesi ise *أَقْرَاءٍ* çoğulunda gelmesi gerekirdi. *ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* olarak çoğul gelmesi lafzın temizlik manasında geldiğini

¹⁹² İbn Rüşd, a.g.e., C:III, s. 1095.

¹⁹³ Buhâri, “Hayz”, 19, 24, “Vüdü”, 63; Müslim, “Hayz”, 62; Ebû Davûd “Tâhâret”, 109.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C:III, s. 1095.

göstermektedir”¹⁹⁵ demişlerdir. Ancak dil açısından bu da çok isabetli bir görüş değildir. Nitekim dilciler **الْفَرْءُ** lafzının müşterek olup **أَفْرَاءٌ** ve **فُرُوءٌ** olarak her iki şekli de cem‘i olarak geldiğini kabul etmişlerdir.¹⁹⁶ Ancak ikinci görüş sahiplerinin genel kabulü âyet-i kerimedeki anlam tercihinin Peygamber (sav)’in açıklaması ile olduğudur. Nitekim Peygamber (sav) bir rivâyette kadının iddetini **مُرَةٌ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتَّى تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهَرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهَرَ، ثُمَّ يُطَلِّقَهَا إِنْ شَاءَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّهَا، فَبِتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُطَلِّقَ لَهَا النِّسَاءَ** “ona git ve deki; karısı, âdet görüp temizlenip sonra tekrar âdet görüp temizleninceye kadar onu geri alsın. İkinci âdetinden temizlendikten sonra dilerse o kadınla cinsi münasebette bulunmadan boşasın. İşte bu, erkeklerin kadınları boşamaları için Allah’ın emrettiği iddet süresidir”¹⁹⁷ olarak beyan etmiştir. Bu hadis-i şerif, kadınların temizlik dönemlerinde boşanabileceği ifade etmenin yanısıra boşamanın gerçekleştiği ilk temizlik dönemi ve daha sonraki temizlik süreleri olmak üzere üç temizlik süresini kadının iddet olarak beklemesi gerektiğini ifade etmektedir.

Kelimenin Arap dilinde her iki anlamda da kullanıldığı sabit olan bir durumdur. Elde ettiği karineler ile mana tercihi yapan herbir müctehid, bir anlamı tercih edip diğer anlamın cümlede kelimenin manası olmadığını söylediği görülmektedir. Bu müşterek lafızlar için tabii bir durumdur. Kelimeyi hayız manasında kabul edenler **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ** âyet-i kerimesini “Boşanan kadınların kendileri üç hayız müddeti kadar beklerler” mealinde olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Kur’ lafzının temizlik manasında olduğunu kabul edenler ise âyet-i kerimenin “Boşanan kadınların kendileri üç temizlik müddeti kadar beklerler” mealinde olduğunu kabul etmektedirler.

Âyet-i kerimeyi birinci meali ile kabul ettiğimizde, kadın üçüncü hayız dönemini bitirmedikçe yani dördüncü temizlik dönemine girmedikçe kocası onu nikâhına geri alabilir dolayısıyla kadın bu dönem son bulmadan başkasıyla evlenemez.

¹⁹⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 1095.

¹⁹⁶ İbnu'l-Enbârî, **a.g.e.**, s. 27; İbnu'l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî, **el-Îzâh fî Şerhi'l-Mufassal**, thk. İbrahim Muhammed Abdullah, Dar-u Sadeddin 1. Baskı, 1421/2010, C:I, s.601; İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XI, s. 80.

¹⁹⁷ Mâlik b. Enes, **el-Muvatta' (Rivâyetu Yahyâ el-Leysi)**, thk. Muhammed er-Râvendî, İdrîs b. ed-Dâviye, Muhammed İzzu'l-Dîn, I-II, Meclisu'l-İlmî, Fas 1434/2013, C: II, s.30; Şâfiî, **el-Musned**, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, I-IV, Kuveyt, Şeriketu Ğirâs, 1425/2004, C: III, s. 95; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, C:II, s.2240; Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, **el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl Ani'l-Adl ilâ Resûlillâh**, thk. Heyet, I-VII, Kahire, Dâru't-Te'sîl, 1435/2014, C: IV, s.105.

Ancak âyet-i kerimeyi ikinci meali ile kabul ettiğimizde, ric'î talâk ile boşanan kadın, üçüncü hayız döneminin başlamasıyla kocası, kadının rızası olmadan onu nikâhına geri alamaz ve kadın istediği kimse ile evlenmekte özgürdür.¹⁹⁸ Dolayısıyla hayız süresinin en azı bir gün veya üç gün şeklindeki ihtilafları göz ardı edip ortalama yedi gün adet gören ve 15 gün temizlik süresi olan bir kadını, kocası temizlik süresinin başında boşadığını baz aldığımızda kur' lafzını hayız kabul edenlere göre kadının bekleme gereken iddet miktarı $7 + 15 + 7 + 15 + 7 = 51$ gün olmalıdır. Kur' lafzını temizlik kabul edenlere göre ise $15 + 7 + 15 + 7 + 15 = 59$ gün olmalıdır. Bununla beraber kadının boşandığı temizlik döneminden bir gün sonra adet dönemine girmiş olması ikinci görüş açısından bir kur' olarak sayılmaktadır.

Sonuç olarak karineler çerçevesinde ulaşılan farklı anlamların her birisinden yapılan farklı istidlâller kendi içerisinde tutarlıdır. Dolayısıyla bu delilden iki farklı hüküm istidlâl etmek Arap dili açısından mümkündür. Ancak İbn Rüşd'ün "*Hanefilerin tercih ettikleri anlam, lafzın anlamı açısından daha zahir, naklî delilleri ise kuvvet bakımından diğerlerinin delilleri ile birbirlerine denk veyahut denge yakındırlar*"¹⁹⁹ cümleleriyle ifade ettiği gibi Arap dili açısından bakıldığında kur' lafzının hayız anlamında olduğuna delalet eden karinelerin daha tutarlı olduğu görülmektedir.

1.1.1.7. Cariyenin Zina Cezası

İslam dini, neseplerin karışmaması ve fuşiyatı engelleme gibi hikmetlere binaen zinayı haram saymıştır. Bu eylemi engelleme adına bazı yaptırımlar öngörmüş, zina eden bekâr ve hür kadın ve erkeğe yüz değnek vurulmasını,²⁰⁰ evli olanların ise recm²⁰¹ edilmesini emretmiştir. Bu hükümlerin tamamında –şaz görüşler dışında- ittifak eden fakihler, evli cariyenin zina cezasının elli değnek olduğu hükmünde ittifak etmişlerdir.²⁰² Nitekim müctehidlerin tamamı, "فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" *Muhsan olduktan sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların*

¹⁹⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C:III, s. 1095.

¹⁹⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C:III, s. 1097.

²⁰⁰ Nûr 24/2.

²⁰¹ Hüseyin Esen, "Zina", *DiA*, 2013, C: XLIV, s. 440.

²⁰² İbn Abdilberr, a.g.e., C: XXIV, s. 101; İbn Rüşd, a.g.e., C:IV, s. 1722; İbn Kudâme, a.g.e., C: VIII, s. 121.

cezasının yarısı gerekir”²⁰³ âyet-i kerimesindeki فَإِذَا أُحْصِنَ “*Muhsan olurlarsa*” cümlesinden maksadın evli kadını kapsayan bir ifade olduğunu düşünmektedirler. Ancak bekâr cariyezinin zina cezasının ne olduğunda farklı görüşlere sahiptirler.²⁰⁴ Cumhur-u ulema, zina eden bekâr cariyezinin, “*cezası elli değnek*” derken,²⁰⁵ Ömer b. Hattab’dan bir rivâyete göre “*muayyen bir ceza yoktur, hâkim uygun bulduğu cezayı verebilir*” şeklindedir.²⁰⁶ İbn Abbas ise “*bekâr olan cariyezinin zinasının cezası yoktur*”²⁰⁷ görüşündedir.

Konunun ihtilaf sebebine geçmeden önce, görüşleri detaylandırmakta fayda vardır. Nitekim İbn Rüşd, “*Âyet-i kerimedeki “أُحْصِنَ” lafzını evlenme manasında anlayanlar, hükmün bekâr cariyezi kapsamadığını, dolayısıyla zina eden bekâr cariye için belli bir ceza gerekmez demişlerdir. Lafzı, Müslüman olma manasında anlayanlar ise, hükmün -evli, bekâr- bütün cariyeler için geçerli olduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla -evli, bekâr- bütün cariyelerin zina cezası elli değnektir*”²⁰⁸ tahlilinde bulunmaktadır.

Yukarıdaki değerlendirme İbn Rüşd’ün aktardığı görüşler açısından doğru olsa da görüşleri sahiplerine nisbet ettiğimizde tutarlı değildir. Nitekim cumhur, âyet-i kerimedeki فَإِذَا أُحْصِنَ lafzınınin زَوْجًا manasında olduğunu kabul etmektedir.²⁰⁹ Ancak – Şafiîler dışında- cumhur, bekâr cariyezinin zina cezasının sünnet ile sabit olduğu kanaatindedir.²¹⁰ Şafiîler, âyet-i kerimenin فَإِذَا أُحْصِنَ ve فَإِذَا أُحْصِنَ şeklinde iki kıraati olmasına binaen herbir kıraati ayrı birer âyet gibi değerlendirip²¹¹ فَإِذَا أُحْصِنَ kıraatine

²⁰³ Nisa 4/25.

²⁰⁴ Heyet, **el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye**, Dâru's-selâsil, Kuveyt 1404-1427, C: XXIV, 22; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:IV, s. 1722.

²⁰⁵ Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrâhîm b. Ahmed el-Makdisî, **el-Udde Şerhu'l-Umde**, thk. Salâh b. Muhammed Avîda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005, C:II, s. 164; Meydâni, **a.g.e.**, C: III, s. 472; Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî el-Hanefî, **el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr**, thk. Abdullatîf Muhammed Abdurrahmân, I-V, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005, C: III, s.472; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XXIV, s. 101.

²⁰⁶ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XXIV, s. 102,103,104; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 1095; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C: VIII, s.121; Heyet, **el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye**, C: II, 225; Kurtubî, **a.g.e.**, C: VI, s. 236.

²⁰⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:IV, s. 1722; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XXIV, s. 101; **Mâverdî**, **a.g.e.**, C:XIII, s. 242.

²⁰⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:IV, s. 1722.

²⁰⁹ Bedruddîn el-Aynî, **a.g.e.**, C:VI, s.277; Kadî Abdulvehhâb, **et-Telkîn fi'l-Fıkhi'l-Mâlikî**, thk. Ebî Uveys Muhammed el-Hasanî et-Tavvânî, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004, s. 464; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C:XII, s. 331.

²¹⁰ İbn Kudâme, **a.g.e.**, C:XII, s. 332; Cessâs, **a.g.e.**, s. 169; İbn Yûnus, **a.g.e.**, C:IX, s.348.

²¹¹ el-İmrânî, **a.g.e.**, C:XII, s. 356; Mâverdî, **a.g.e.**, C: XIII, s. 243.

زَوْجِنَ anlamı vermiş, فَإِذَا أَحْصِنَّ kıraatine ise أَسْلَمْنَ anlamı vererek evli ve bekâr cariyelerin her ikisi hakkındaki hükmü âyet-i kerimenin farklı kıraatlerinden istidlâl etmişlerdir. Ayrıca İbn Rüşd'ün Hz. Ömer'e nisbetle aktardığı görüş onun asıl görüşünü yansıtmamaktadır. Nitekim Hz. Ömer “zina eden bekâr cariyenin cezası elli değnektir”²¹² görüşündedir. Çünkü Ömer (ra) فَإِذَا أَحْصِنَّ lafzına müslümanlık anlamı veren sahabelerden olduğu Ehl-i Medine'nin birçoğu taradından rivâyet edilmiştir.²¹³

Bu bilgiler çerçevesinde lafzın mana tercihi üzerinden görüşleri tekrar tasnif edecek olursak konu ile alakalı gelecek iki farklı yaklaşım ortaya çıkmaktadır;

Birincisi فَإِذَا أَحْصِنَّ cümlesine evlenme anlamı verenlerdir. Bunlar ise Hanefî, Maliki, Şafîî ulamasıyla beraber İbn Abbas'dır.²¹⁴

İkincisi أَسْلَمْنَ kıraatine binaen أَسْلَمْنَ manası verenlerdir ki, bunlar Şafîî'ler, Hz. Ömer ve İbn Mes'ud (ra)'dur.²¹⁵

Bu sınıflandırma çerçevesinde konunun ihtilaf sebebinin -İbn Rüşd'ün aktardığı gibi-²¹⁶ âyet-i kerimedeki أَحْصِنَّ kelimesinin müşterek bir lafız olmasından kaynaklı olduğunu söylememiz pek mümkün görünmemektedir. Konuyu bu açıdan değerlendirenler lafzın, Arap dilinde müşterek bir lafız olmadığını, أَلْمَنَعَ “engellemek” anlamına vaz‘ olduğunu kabul etmişlerdir.²¹⁷ Buradan hareketle kimi dilciler, bu lafzın cariyeye sıfat olarak kullanıldığında evli anlamında olduğunu söylemektedirler.²¹⁸ Nitekim başkalarının tasallutundan cariyenin tek korunağı evlilik olduğunu ifade etmişlerdir. Kimi âlimler de ihtilafın âyet-i kerimenin iki farklı

²¹² İbn Abdilberr, a.g.e., C: XXIV, s. 101.

²¹³ İbn Abdilberr, a.g.e., C: XXIV, s. 101.

²¹⁴ Mâverdî, a.g.e., C: XIII, s. 243;

²¹⁵ İbn Abdilberr, a.g.e., C: XXIV, s. 105; Mâverdî, a.g.e., C: XIII, s. 243; Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî, **el-İşrâf Alâ Mezâhibi'l-Ulemâ**, thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed, I-X, 1425/2004, C:VII, s. 298.

²¹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., C:IV, s. 1722.

²¹⁷ Zebîdî, a.g.e., C: XVIII, s. 149; İbn Manzûr, a.g.e., C: III, s. 209; Fîrûzâbâdî, a.g.e., s.1190; Ahmed Ebû Hâka, **Mu'cemü'n-Nefâisi'l-Kebîr**, Beyrut, Darü'n-Nefâis, 1428/2007, C: I, s.394; Râzî, a.g.e., s. 140-141; el-Kâdî Abdu'n-Nebî b. Abdi'r-Resûl, **Dustûru'l-Ulemâ: Câmi'u'l-Ulûm fî Istilâhâti'l-Funûn**, I-IV, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000, C:I, s. 38; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevîvî, **Tahrîru Elfâzi't-Tenbîh**, thk. Abdulğanî ed-Dakar, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1408/1987, C:I s. 323; Ebû Abdurrahmân el-Hâlîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbu'l-Ayn**, thk. Mehdî el Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, IVIII, Beyrut, Mektebetu'l-Hilâl, 1988, C:III, s. 118.

²¹⁸ Zebîdî, a.g.e., C: XVIII, s. 149.

kıraatinden kaynaklı olduğunu söylemektedirler.²¹⁹ Çünkü onlar açısından **فَادًا أَحْصَنَ** kıraatinde **رُؤْجَنَ** anlamı, **فَادًا أَحْصَنَ** kıraatinde ise **أَسْلَمَنَ** anlamı daha zahir görünmektedir. Nitekim evlilik kadının fiili olmayıp erkeğin fiili olduğundan meçhul sigayla, müslüman olmak ise kadının bir fiili olduğundan malum siğa ile kullanmak daha doğru olarak değerlendirilmiştir.

Âyet-i kerimenin farklı kıraatlerinden yapılan anlam tercihleri, Arap dili açısından daha fasih olsa da²²⁰ farklı iki kıraatin her birinin müslüman olmak veya evlenmek anlamlarına geldiğini müctehidler ortaya koymuşlardır.²²¹ Nitekim **أَحْصَنَ** okunuşuna **بِالْأَزْوَاجِ** anlamı verilebileceği gibi **بِالْإِسْلَامِ** anlamı da verilebilmektedir. **أَحْصَنَ** okunuşunda ise **تَرَوَّجَنَ** ve **أَسْلَمَنَ** anlamları vermeye engel bir durum söz konusu değildir. Fakihler, farklı iki kıraatin varlığını göz önünde bulundurarak konu ile alakalı hükme ulaşmışlardır. Ayrıca lafzın Kur'an-ı Kerim'de “evli kadın”²²² “hür kadın”²²³ “iffetli kadın”²²⁴ gibi anlamlara vaz‘ olunduğu gerek dilciler gerekse fıkıhçıların ortak kabulüdür.²²⁵ Buna binaen kıraatin mana tercihinde bir karine olarak kabul edilmesi daha doğrudur. Nitekim her kıraatte manalardan bir tanesi diğer manaya göre daha zahirdir. Dolayısıyla buradaki ihtilafın lafzın müşterekliğinden kaynaklandığını söylemek daha isabetli görünmektedir.

Birinci görüş İbn Abbas'ın da içinde yer aldığı cumhurun görüşüdür ki; bu görüş sahipleri, **أَحْصَنَ** lafzının **رُؤْجَنَ** anlamında olduğunu tercih etmektedirler. Bu anlamı tercih etmelerindeki karine âyet-i kerimenin baş kısmında **وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا**

²¹⁹ Cessâs, **Âhkâmu'l-Kur'ân**, C: III, s. 123.

²²⁰ Ebû Sehl Muhammed b. Alî el-Herevî, **İsfâru'l-Fasîh**, thk. Ahmed b. Saîd b. Muhammed Kaşâş, I-II, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, Medîie 1420H,C: I, s.502; Ezherî, **a.g.e.**, C:IV, s.144; Kurtubî, **a.g.e.**, C: VI, s. 236-237; İbn Âdil, **a.g.e.**, C:IV s. 324; Cessâs, **Âhkâmu'l-Kur'ân**, C: II, s. 212; Şeyhzade, **a.g.e.**, C: III, s. 303.

²²¹ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XXIV, s. 102.

²²² Nisa 4/24.

²²³ Nisa 4/25.

²²⁴ Nisa 4/24.

²²⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân An Te'vîli' Âyi'l-Kur'ân**, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, I-XXIV, Dâru Hicr, 1422/ 2001, C:VI, s. 606; Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk es-Sikkî, **İslâhu'l-Mantık**, thk. Muhammed Marab, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1423/2002, s. 263-264; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca'fer b. Muhammed b Durusteveyh, **Tashîhu'l-Fasîh ve Şeruhuhu**, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Kahire 1419/1998, s. 193; Hâlîl b. Ahmed, **a.g.e.**, C:III, s. 118; Ezherî, **a.g.e.**, C:IV, s.144; Ebû Osmân Saîd b. Muhammed el-Meâfirî Kurtubî summe es-Serakustî, **Kitâbu'l-Efâl**, thk. Huseyn Muhammed Muhammed Şeref, Kâhire, I-IV, 1395/1975, C: I, s. 363; Nevevî, **a.g.e.**, C:I s. 323; Ebû'l-Bekâ, **a.g.e.**, s. 55.

“İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mümin câriye kızlarınızdan alsın” cümlesinde *وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يُنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ* “İçinizden mümin ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse” cümlesi evlilik üzerine hükümleri bildirmektedir. Daha sonra buna gücü yetmeyen kişilerin evlenebilecekleri cariyeleri bildirirken cariyeleri *مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ* “mümin câriye” sıfatı ile cariyelerin müslüman olduklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla *فَإِذَا أَحْصِنَّ* cümlesi ile tekrar müslüman olmayı kasetmesi cümlede bir tekrar sayılacaktır.²²⁶ Bu karineler ışığında âyet-i kerimedeki *أَحْصِنَّ* lafzına *رُؤِجَنَ* manası vermişlerdir. Cumhur içerisinde İbn Abbas, mana tercihini kıraat üzerinden yapmaktadır.²²⁷

İkinci görüş *فَإِذَا أَحْصِنَّ* cümlesinden maksadın müslüman olurlarsa anlamında olduğudur. Nitekim lafzın burada müslümanlık anlamında olmasına engel bir durum sözkonusu değildir. Çünkü Allah Teâla, *مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ* cümlesi ile evlenilecek cariyelerin müslüman cariyelerden olması gerektiği haberini bildirdikten sonra ikinci bir hüküm olan cariyelerin müslüman olmaları durumunda zina ederlerse cezalarının ne olduğunu bildirmektedir.²²⁸ Ayrıca meçhul bir siğa ile Peygamber (sav) *مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ* “Allah’a ortak koşan muhsan (müslüman) değildir”²²⁹ buyurmuştur. Dolayısıyla bu cümle *فَإِذَا أَحْصِنَّ* siğasıyla müslümanlık anlamında kullanılmıştır. Ancak lafzın mana tercihini Şafiîler, İbn Mes’ud ve Ömer b. Hattab, *أَحْصِنَّ* kıraatinden edindikleri karine ile yapmaktadırlar.²³⁰

Sonuç olarak birinci görüş sahipleri, *فَإِذَا أَحْصِنَّ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى* *الْعَذَابِ* âyet-i kerimesine “Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir” mealini vermişlerdir. Dolayısıyla âyet-i kerime onlara göre evli cariyenin cezasını bildirmektedir. Âyet-i kerimede geçen ikinci *الْمُحْصَنَاتِ* lafzı ise bekâr hür kadınlar anlamında olmalıdır. Nitekim evli hür kadının

²²⁶ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Cedd Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-Mumehhidât*, thk. Muhammed Huccî, I-III, Beyrût, 1408/1988, C:III, s. 247; Kâsânî, *a.g.e.*, C:II, s. 268; Karâfî, *a.g.e.*, C:XII, s. 75; Ebu Zeyd el-Kayravânî, *ez-Zebân Mezhebi'l-İmâm Mâlik*, thk. Muhammed el-Alemî, I-II, 1432/2011, C: II, s. 463; Kâdî Abdulvehhâb, *a.g.e.*, s. 464.

²²⁷ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, C: XXIV, s. 101.

²²⁸ İbn Rüşd el-Cedd, *a.g.e.*, C:III, s. 247.

²²⁹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî el-Mısırî, *Şerhu Muşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvût, I-XVI, Muessesetu'r-Risâle, 1415/1994, C: XI, s. 446.

²³⁰ Mâverdî, *a.g.e.*, C: XIII, s. 243.

zina cezası recmdir. Recm ise bölünebilen bir şey olmadığından bekâr kadının cezası olan yüz sopa kastedilmiştir.²³¹ İkinci görüş sahipleri, âyet-i kerimenin mealinin “Müslüman olduktan sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir” olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Dolayısıyla Müslüman cariyeenin evli veya bekâr olması hükmü değiştirmeyip her ikisinin zina cezasının elli sopa olması sonucuna ulaşılmıştır.

Tüm bu değerlendirmelerden sonra âyet-i kerimenin her iki içtihad açısından da uygun olduğu görülmektedir. Ancak Arap dili açısından âyet-i kerimeyi فَاِذَا أُخْصِنَ kıraati ile kabul ettiğimizde رُوجِنَ anlamında olması Arap dilinde fasih söyleme daha yakındır.²³² Nitekim nikâh, kadının eylemi olmayıp erkeğin eylemi olduğundan meçhul siğa ile kullanımında nikâhlama anlamı daha uygun olduğu kabul edilmiştir.²³³ Bu lafız, Arap dilinde malum bir siğa ile kullanıldığında kadın fail olarak kullanılmamaktadır. Örneğin;

أَخْصَنُوا أُمَّهُم مِّنْ عِبْدِهِمْ *** تَأْتِكَ أَفْعَالُ الْقَرَامِ الْوَكْعَةُ²³⁴

*Onlar öyle alçak işler yapan adamlar ki,
Annelerini köleleriyle evlendiriyorlar.*

Bu şiirde أَخْصَنُوا kelimesi تَزَوَّجُوا anlamında kullanılmıştır. Görüldüğü üzere fiil, burada malum olarak kadından başkasına nisbet edilerek kullanılmaktadır. Dolayısıyla فَاِذَا أُخْصِنَ kıraati üzerinden أُسْلَمَنَّ anlamını tercih etmek Arap dili açısından uygun olmadığı kanaatini oluşturmaktadır. Bu gerekçeye binaen cumhur, âyet-i kerimenin evli cariyeenin cezasını bildirdiğini söylemişlerdir. Âyet-i kerimenin فَاِذَا أُخْصِنَ kıraatine binaen lafzın رُوجِنَ anlamını, فَاِذَا أُخْصِنَ kıraatine binaen ise أُسْلَمَنَّ anlamını tercih etmek Arap dili açısından daha isabetli olduğu kanaatini oluşturmaktadır. Dolayısıyla müctehidler tercih ettikleri kıraat ve cümledeki diğer karineleri değerlendirip müşterek lafız için anlam tecihinde bulunmuşlardır. Yapılan içtihatlarda lafız, karine, anlam ve

²³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 133.

²³² Cevherî, *Muntahab min Sıhâhi'l-Cevherî*, s. 1029.

²³³ Herevî, *a.g.e.*, C: I, s.502; Ezherî, *a.g.e.*, C:IV, s.144; Kurtubî, *a.g.e.*, C: VI, s. 236-237; İbn Âdil, *a.g.e.*, C:IV, s. 324; Cessâs, *a.g.e.*, C: II, s.212; Şeyhzade, *a.g.e.*, C: III, s. 303.

²³⁴ Abdulhamîd b. Hibetullâh İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, thk. MuhammeAbdulkerîm en-Nemerî, I-XX, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998, C:I, s.3850.

ulaşılan hüküm uyumu içtihadların her birinin Arap dilinden kopmadan yapıldığını göstermektedir.

1.1.2. Müşterek Harfler

Arap Dilinde bazı harfler (edat) birden fazla manayı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu lafızlar da müşterek lafız olarak kabul edilmiştir. Bu özelliklerine binaen müşterek olan lafızlar müşterek isimler gibi fıkıhçılar arasında ihtilaflara neden olmuştur. Her bir müctehid harfin manalarından birini tercih edebilmek için karineler ortaya koymuştur. Bu durum müctehidlerin farklı hükümler istidlâl etmelerine neden olmuştur.

1.1.2.1. İlâ (إلى)

Arap dilinde harf-i cer olan *İlâ* “إلى”, birden fazla manayı ifade eden müşterek bir harftir (edattır). Bu harf Arap dilinde farklı manalarda kullanılmaktadır. Bu manalardan birisi *intihâ* (الإنتهاء)²³⁵ manasıdır. Harf bu manada kullanıldığında başlayan bir eylemin kendisinden sonra zikredilen isimde sonlandığını ifade etmektedir.²³⁶ Bu edat *intihâ* manasında da müşterek kullanımlara sahiptir. Bazen fiilin kendinden sonra kullanılan ismin sınırlarını aşmamak kaydı ile öncesinde bittiğini bazen de o ismin son sınırını aşmadan içinde bittiğini bildirir. Örneğin bir adam *سِرْتُ مِنْ بَيْرُوتَ إِلَى دِمَشْقَ* “*Beyrut’tan Şam’a yürüdüm*” dediğinde, bu kişi bu cümleyi “*Şam sınırına kadar gittim*” anlamında kullanılabileceği gibi “*Şam’ın içine kadar girdim*” manasında da kullanabilmektedir. Ancak Şam’ı geçen kişinin bu sözü kullanması yanlıştır. Bu ihtilafın fıkıh ilmine yansması ise şöyle olmuştur. Örneğin bir adam eşine *أَنْتِ طَالِقٌ مِنْ وَاحِدَةٍ إِلَى ثَلَاثٍ* dediğinde bu söz üç talak ifade eder diyenler olduğu gibi iki talak ifade eder diyenler de olmuştur.²³⁷

²³⁵ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzi el-Hanefî, **Muhtârû's-Sihâh**, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, Beyrût, el-Mektebetu'l-Asriyye, ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, Saydâ 1420/1999, s. 426

²³⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: I, s. 196; Mustafa Galâyini, **Câmiu'd-dürûsi'l-Arabiyye**, thk. Abdülmünîm Hâlîl İbrâhim, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, C: III, s.128.

²³⁷ Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Buhârî, **Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî** (nşr.), I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, C: II, s.180; Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, C:I, s. 221.

Edatın ifade ettiği bir diğer mana ise, *musâhabe* (الْمُصَاحَبَةُ) manasıdır. Örneğin *Falanca ilim ve edeple halimdir* “Falanca ilim ve edeple halimdir” sözünde *Îlâ* harfi, *musâhabe* manasında olup, cümle “*Falanca ilim ve edeple beraber halimdir*” manasındadır.

Bu harf bazen *في* anlamında zarf olarak kullanılmaktadır.

فَلَا تَتْرُكْنِي بِالْوَعْدِ كَأَنْتَنِي *** إِلَى النَّاسِ مَطْبُيِّ بِهِ الْقَارُ²³⁸

Tehdid ederek bırakma beni sanki ben imişim gibi,

İnsanlar içinde siyaha boyanmış.

Bazen de *عِنْدَ* harfi *إِلَى* (yanında) manasında gelmektedir.

أَمْ لَا سَبِيلَ إِلَى الشَّبَابِ وَذِكْرُهُ *** أَشْهَى إِلَيَّ مِنَ الرَّجِيقِ السَّلْسَلِ

Gençliğe hiç bir yol yok mu? Onu hatırlamak,

Hâlbuki bana (benim yanımda) içkiden daha lezzetlidir.

Tüm bu bilgilerden anlaşıldığı üzere *Îlâ* edatı birden fazla manaya vaz‘ olunmuş, müşterek bir lafızdır. Bu özelliği ile fakihler arasından bazı ihtilaflara neden olmuştur.

1.1.2.1.1. Dirsekleri Yıkamak

Abdest, ibadetlerin birçoğu için şart koşulmasının yanı sıra temizlik için de teşvik edilmiştir. Bu özelliğinden dolayı abdest, Müslümanlar için günlük hayatta çok sık tekrarlanan bir amel hâlini almıştır. Abdestin almış şekli gerek Kur’an gerekse sünnette tarif edilmiştir. Özellikle Mâide suresi 6. âyet-i kerime, bu konuda tafsilat vermektedir. Âyet-i kerime üzerinden yapılan icthatlar, müctehidler arasında bazı ihtilaflara neden olmuştur. Fakihler, âyet-i kerimedeki *وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ* “*dirseklere kadar ellerinizi/kollarınızı yıkayın*”²³⁹ emrine binaen abdestin farzlarından birinin de elleri/kolları yıkamak olduğunda ittifak etmişlerdir.²⁴⁰ İhtilafları ise eller/kollar yıkanırken dirseklerin yıkanmasının farziyetindedir.²⁴¹ Hanefi, Maliki ve Şafîiler,

²³⁸ Radiyyuddin Muhammed b. Hasen el-İstirâbâzî en-Nahvî, *Şerhu’r-Radî ale’l-Kâfiye li’bni’l-Hâcib*, thk. Yusuf Hasan Ömer, Libya 1975, C: 4 s. 275.

²³⁹ Mâide 5/6.

²⁴⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 31; Şâfiî, *el-Umm*, C: II, s. 56.

²⁴¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 31; İbn Abdilberr, *a.g.e.*, C: I, s. 128.

“dirseklerin yıkanması farzdır”²⁴² derken, Zahirîler, Maliki mezhebinin müteahhirîn fakihleri ve Taberî (ö. 310/923)²⁴³ “dirseklerin yıkanması farz değildir” görüşündedirler.²⁴⁴

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi müctehidler, ellerin yıkanmasının farz olduğu ve yıkamanın sınırlarını *وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ* “dirseklere kadar ellerinizi/kollarınızı yıkayın”²⁴⁵ âyet-i kerimesinden istidlâl etmişlerdir. Âyet-i kerimeden farklı hükümler istidlâl etmelerinin nedenini İbn Rüşd iki sebepten kaynaklandığını söylemektedir. Birinci sebep, “*الْيَدُ* (el) kelimesinin Arap dilinde müşterek bir lafız olup, birden fazla manaya vaz‘ edilmesi”²⁴⁶ iken ikinci sebep ise “*Îlâ* harfinin müşterek bir harf olmasıdır”²⁴⁷ Burada ihtilafın asıl sebebi *Îlâ* harfinin müşterekliğidir. *الْيَدُ* lafzının müşterekliğini²⁴⁸ ise harfin mana tercihi için karine olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Konunun tahliline devam eden İbn Rüşd, “*âyet-i kerimedeği Îlâ harfinin mea’ (مَعَ) manasında olduğunu söyleyenler dirseklerin yıkanmasına hükmetmişlerdir. Ancak harfin, intihâ (sonlanma) manasında olduğunu kabul edenler dirseklerin yıkama hükmüne dâhil olmadığı görüşündedirler*”²⁴⁹ demektedir.

Lafzın iki anlamının Arap dilinde varlığını incelediğimizde İbn Usfûr (ö. 669/1270) ve İbn Hişâm’ın (ö. 761/1360) naklettiğine göre Kûfeli nahiv âlimleri, *Îlâ*

²⁴² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 18; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: I, s. 128; Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s.4; İbn Kudame, **a.g.e.**, C: I, s.172; Nevevî, **el-Mecmu’ Şerhu'l-Muhezzeb**, Dâru Âlemi'l-Kitâb, 1423/2003, C: I, s.385; Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Omar b. Mâze el-Hanefî, **el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fikhi'n-Numânî**, thk. Abdulkerîm Sâmî el-Cundî, I-IX, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004, C: I, s.35; Ebû Muhammed Harb b. İsmâîl b. Hâlef, **Mesâilu Harb b. İsmâîl el-Kirmânî**, thk. Muhammed b. Abdullâh, Beyrut, Muessesetu'r-Reyyân, 2013, s. 121; Ahmed b. Hanbel, **el-Mesâil - Rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicistânî**, thk. Ebû Muâz Târık b. Avdillâh b. Muhammed, Mısır, Mektebetu İbn Teymiyye, 1420/1999, s. 202; Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 7; Alâuddîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, **Tuhfetu'l-Fukahâ**, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994, s. 9; Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s. 4; Bedruddîn el-Aynî, **a.g.e.**, C: I, s. 319; Kâdî Abdulvehhâb, **a.g.e.**, C: I, s. 17; Karâfî, **a.g.e.**, C: I, s. 255; Ebû'l-Kâsım Omer b. el-Huseyn el-Hirakî, **Muhtasarul-Hirakî**, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1413/1993, s. 13.

²⁴³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, Câmî'u'l-beyân ve Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk adlı eserleriyle tanınan müfessir, tarihçi, muhaddis ve fakih olup müstakil mezhep sahibidir. Bkz. Mustafa Fayda, "Taberî, Muhammed b. Cerîr", **DİA**, 2010, C: XXXIX, s. 314.

²⁴⁴ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: II, s. 23; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 31; İbn Hazm, **a.g.e.**, C:I, s. 297.

²⁴⁵ Mâide 5/6.

²⁴⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 31.

²⁴⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 31.

²⁴⁸ Bkn. 1.1.1. 2. Teyemmüm Abdestinde Elin Mesh Edilmesi

²⁴⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 31.

harfinin *mea* ' manasında olduğunu söylemektedirler.²⁵⁰ Kûfîler, bu görüşlerine bazı âyetlerden deliller getirmişlerdir. Örneğin *“onların mallarını kendi mallarınızla beraber yemeyin”*²⁵¹ ve *“Nitekim Meryem oğlu İsa da havâriyelerine, Allah 'la beraber bana yardımcı olacaklar kimlerdir?”*²⁵² gibi âyetleri ve şu şiiri delil olarak sunmaktadırlar:

يَسُدُّونَ أَبْوَابَ الْقِيَابِ بِضُمَّرٍ *** إِلَى عُنُنِ مُسْتَوْتَقَاتِ الْأَوَاصِرِ²⁵³

Gölgeliklerde sağlam iplerle bağladıkları zayıf atlarıyla,

Çadırların önlerini kapatırlar.

Basralı nahiv âlimleri *ilâ* harfinin *mea* ' manasında gelemeyeceği görüşünü savunmuşlardır. Kûfe ekolünün delillerinin yanlış olduğunu ifade ederek, bahsi geçen örneklerde *ilâ* 'nın manalarından biri olan *tedmîn* (الْتَضْمِينَ) manasında olduğunu söylemişlerdir.²⁵⁴ Arapların *الذَّوْدُ إِلَى الذَّوْدِ إِبِلٌ* sözlerinin anlamının “*küçük deve sürüsü küçük deve sürüsü ile beraber olunca bir deve gerekir*” şeklinde değil de “*küçük deve sürüsü küçük deve sürüsüne eklenirse bir deve gerekir*” şeklinde, *وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ* “*onların mallarını kendi mallarınıza ekleyip yemeyin*”²⁵⁵ manası vermektedirler. Ayrıca Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi eserlerinde birçok dil tahliline yer veren âlimler bir harfin başka bir harf yerine kullanımının Arap dili açısından pek uygun olmadığı kanaatindedirler.²⁵⁶ İbn Rüşd de *ilâ* harfine *mea* ' manası vermenin dil açısından zayıf olduğu görüşündedir.²⁵⁷ Kanaatimizce Basra ekolünün tanımı Arap dili açısından daha uygundur. Nitekim vaz' ilmi, lafzı mananın

²⁵⁰ Ebû Muhammed Bedr ed-Dîn Hasan b. Kâsim b. Abdullâh Murâdî, **el-Cenâ'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî**, thk. Fahreddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992, s. 386.

²⁵¹ Nisâ 3/2.

²⁵² Saf 61/14.

²⁵³ Mufaddal b. Muhammed b. Yalâ ed-Dabbî, **el-Mufaddaliyyât**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Dâru'l-Maârif, 1361H, s. 37; Ebû el-Hasan Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî, **el-Muhassas**, thk. Hâlîl İbrâhim Ceffâl, I-V, Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1996, C:II, s.7; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Merzûkî el-İsfehânî, **Şerhu Dîvânü'l-Hamâse**, thk. Ğarîd eş-Şeyh, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003, s. 514.

²⁵⁴ Bkn: Nâzîru'l-Ceyş Takîyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdiddâim et-Teymî, **Temhîdu'l-Kavâid bi Şerhi Teshîli'l-Fevâid**, thk. Alî Muhammed Fahir vd., I-XI, Kâhire, 1428, C: VI, s.2918.

²⁵⁵ Nisâ 3/2.

²⁵⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. el-Arabî el-İşbîlî, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, I-IV, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003, C: II, s.41; Kurtubî, **a.g.e.**, C: V, s. 10.

²⁵⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 31;

karşısına koymaktır. Eğer bazı harfler bazılarının karşısına vaz‘ edilmiş dersek bu takdirde lafzı lafzın karşısına koymuş oluruz ki bu tavır vaz‘ ilmi açısından sağlıklı bir yaklaşım değildir.

Yukarıda aktardığımız bilgiler çerçevesinde İbn Rüşd’ün harfin müşterek olduğu şeylerden kastı, gâye manası ile mea’ harfinin lafzı olmadığını, mea’ harfinin manası olan *musâhabe* manası olduğunu söylememiz daha doğrudur. Ancak böyle bir kabul her ne kadar vaz‘ ilmi açısından sakıncalı bir söylem olmasa da الْيَدُ kelimesinin الْكَفُّ ve الذَّرَاعُ manasını da içine alan bir uzuv olduğunu söyleyen cumhurun²⁵⁸ ilâ harfine mea’ manası vermesi mümkün değildir. Nitekim Arap dilinde bir şeyin başka bir şey ile beraberlik edebilmesi için ondan ayrı bir şey olması gerekir.²⁵⁹ Ayrıca İbn Rüşd’ün “*harfin her iki manaya delaleti müsavidir*”²⁶⁰ sözü Arap dili açısından doğru bir yaklaşım değildir.²⁶¹ Nitekim ilâ harfî, gerek İbn Rüşd gerekse diğer tüm nahiv âlimlerinin ittifakıyla bir karine olmadığı sürece gâye manasına vaz‘ olunmuştur.²⁶² Dolayısıyla yaptığımız araştırmalar buradaki ihtilafın sebebinin ilâ harfinin gâye ve mea’ manalarında müşterekliği olmadığını ortaya çıkarmıştır. Fakihlerin bu konuda asıl ihtilafları, ilâ harfinin en zâhir manası olan gâye anlamının müşterekliğinden kaynaklanmaktadır. Bunun aksine bir yaklaşım ise İbn Rüşd’ün de yaptığı gibi ikinci görüşün²⁶³ yani dirsekleri yıkamanın farz olmadığı görüşünün Arap dili açısından daha sağlıklı olduğunu söylememizi gerektirmektedir. Ancak hakikat bu şekilde değildir.

Tüm bu beyanlardan anlaşılacağı üzere bu meseledeki ihtilafın sebebi ilâ harfinin manası olan gâyede “*Gâye mugayyâya dâhil midir, değil midir?*” meselesidir. Hanefî,²⁶⁴ Maliki²⁶⁵ ve Şafîî²⁶⁶ kaynaklarında konu üzerindeki tüm tartışma ilâ harfine gâye manası verilerek gâyenin mugayyâya dâhil olup olmaması üzerinden

²⁵⁸ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 162; Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s. 46; Şevkânî, **Fethu'l-Kadîr**, c: I, s.125; Şafîî, **a.g.e.**, C: I, s. 125; Hatîb eş-Şirbînî, **a.g.e.**, C: I, s.99.

²⁵⁹ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: I, s. 196.

²⁶⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 31.

²⁶¹ Ebû el-Fidâ İsmâîl b. Alî, **el-Kunnâş fî Fennî'n-Nahvi ve's-Sarf**, thk. Riyâd b. Hasen el-Havvâm, I-II, 2000, C: II, s. 3175.

²⁶² Nâzıru'l-Ceyş, **a.g.e.**, C: VI, s. 2911.

²⁶³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 32.

²⁶⁴ Kâsânî, **a.g.e.**, C:I, s.4.

²⁶⁵ İbnu'l-Kassâr, **a.g.e.**, C:I, s. 256.

²⁶⁶ Mâverdî, **a.g.e.**, C:I, s.112.

yapılmaktadır. İbn Rüşd'ün yapmış olduğu tahlil, İbn Hazm'ın tahlili olup İbn Hazm da bu tahlil üzerinden mezhebini delillendirmiştir.²⁶⁷ Dolayısıyla İbn Rüşd'ün görüşler üzerinden yaptığı tahlil, cumhurun görüşünü yansıtmamaktadır. Bu bağlamda cumhur, “*Gâye mugayyâya dâhildir*” derken, Zahiriler dâhil olmadığı kanaatindedirler.

Nahiv uleması, gâyenin mugayyâya dâhil olup olmadığı konusunda farklı görüşler bildirmişlerdir.²⁶⁸ Birinci görüş sahipleri, “*gâyenin mugayyaya dâhil olup olmayışı karineye bağlıdır*”²⁶⁹ demektedirler. Nitekim bir kişi, حَفِظْتُ الْقُرْآنَ مِنْ أَوْلِيهِ إِلَى أَخِيرِهِ “*Kur’an’ı başından sonuna kadar ezberledim*” dediğinde bu cümlede Kur’an’ın son suresi olan Nas suresinin ezberleme fiiline dâhil olması gerekir. Ayrıca سُبْحَانَ الَّذِي “*Bir gece, kulunu Mescid-i Harâm’dan Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir*”²⁷⁰ âyetinde olduğu gibi أسْرَى (götürdü) fiilinin Mescid-i Aksâ’nın sınırına değil içine kadar girdirdiğini bildirmektedir. Bu örneklerin her birinde gâyenin mugayyaya dâhil olduğu karine ile sabittir. Ancak kelimenin öncesine dâhil olmadığı karine ile sabitse o zaman gâye mugayyaya dâhil değildir dememiz mümkündür. Örneğin وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ “*Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli genişleyene kadar beklemek gerekir*”²⁷¹ âyetinde olduğu gibi alacaklının borçluya müddet vermesi hükmü, borçlunun eli rahatlayıncaya kadar devam eden bir hükümdür ve eli rahatladığında artık müddet vermesine gerek yoktur. Ayrıca ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ “*sonra orucu geceye kadar tamamlayın*”²⁷² âyetinde gâyenin mugayyaya dâhil olmadığı karine ile sabittir. Nitekim burada gâyenin mugayyaya dâhil olduğunu söylediğimizde iftar etmeden oruca devam etmek gerekir ki âyetin kastının bu olmadığı açıktır.

İkinci görüş sahipleri, gâyenin mugayyaya mutlak olarak dâhil olduğu görüşündedirler. Bu görüş Ferrâ (ö. 207/822), Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve nahiv âlimlerinin genelini görüşüdür.²⁷³ Kurtubî, bu görüşünün en doğru tercih olduğunu

²⁶⁷ İbn Hazm, a.g.e., C:I, s. 297.

²⁶⁸ Nâzıru'l-Ceyş, a.g.e., C: VI, s.2910.

²⁶⁹ Bkz: Mâzerî, İdâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl, thk. Ammâr et-Tâlibî, s. 183.

²⁷⁰ İsrâ 17/1.

²⁷¹ Bakara 2/280.

²⁷² Bakara 2/187.

²⁷³ Sîbeveyh Ebû Bîşr Amr b. Oşmân b. Kanber el-Hârîsî, el-Kitâb, I-II, Kahire, Mu’essesetu'l-Alemî, 1410H, C: II, s.383.

belirtmiştir.²⁷⁴ Nahiv âlimleri bu görüşlerine yukarıda bahsi geçen örneklerle beraber İmruülkays'ın (ö. 540 dolayları) şu şiirini örnek vermektedir:

وَصِرْنَا إِلَى الْحُسْنَى وَرَقَّ كَلَامُنَا *** وَرُضْتُ فَذَلَّتْ صَعْبَةً أَيَّ إِذْلالٍ²⁷⁵

Güzelliğe ulaştığımızda sözümüz yumuşadı,

(Ondan istifade ettikten sonra) onu terk ettim ve en zelil bir şekilde o aşığlandı.

Bu şiirde İmruülkays, cinsi münasebetten kinâyeye yaparak bahsetmektedir.²⁷⁶ Buna binaen nahivciler onun bu beyitlerini gâyenin mugâyyaya dâhil oluşuna delil getirmişlerdir. Ayrıca bu görüşe “sonra orucu geceye kadar tamamlayın”²⁷⁷ âyeti gibi birinci görüş sahiplerinin delil olarak sundukları âyetler de zıt düşmemektedir. Nitekim oruç, akşama girene kadar yapılan bir ibadet olup buradaki *إلى*’da gâye mugâyyaya dâhil değil dersek o zaman akşam vakti girmeden orucunu açan kişinin tuttuğu orucun sahih olması gerektiğini söylememiz gerekir.²⁷⁸ Ancak fakihlerden hiçbiri bu hükme varmamıştır. Gâyenin mugâyyaya dâhil olmadığına getirilen delillerin her birisine cevap vermek mümkündür, ancak konuyu dağıtmamak adına bu kadarla iktifa ediyoruz.

Sonuç olarak burada *المَرَافِقُ* kelimesinin yıkamaya dâhil olmadığını söylemek nahiv âlimlerinin geneli açısından yanlıştır. Ancak birinci görüşü tercih edersek o zaman karineye itibar etmek gerekir. Karine ise *يَدٌ* kelimesinin Arap dilindeki kullanımınıdır. Cumhurun bu konudaki tercihi *يَدٌ* kelimesinin *الْكَفُّ*, *الذَّرَاعُ* ve *الْعَضُدُ* içine alan bir uzuv olduğudur.²⁷⁹ Bu tercihe göre *وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ* âyet-i kerimesinin meali “dirseklere kadar kollarınızı yıkayın” şeklindedir. Bu bağlamda dirsekler kolların bir cüzü olduğundan yıkamaya dâhil oldukları anlaşılmalıdır. Nitekim – gâye mugâyyaya

²⁷⁴ Kurtûbî, a.g.e., C: VI, s. 86.

²⁷⁵ İmruülkays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Dîvânu İmri'i'l-Kays*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl, Kahire, Dâru'l-Maârif, s. 32.

²⁷⁶ Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Zeydî el-Huseynî el-Alevî et-Tâlibî el-Mulekkab bi'l-Mueyyid billah, *et-Tirâz li'Esrâri'l-Belâğati ve'Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz*, I-III, Beyrût, el-Mektebetu'l-Ansariyye, 1423, C:I, s.199.

²⁷⁷ Bakara 2/187.

²⁷⁸ İbnu'l-Kassâr, a.g.e., s. 256.

²⁷⁹ Kâsânî, a.g.e., C:I, s.4; Mâverdî, a.g.e., C:I, s.113.

dâhil olması karine ile belirlenir veya mutlak dâhildir diyen- tüm nahivciler bu konuda müttefiktirler. Zahiriler ise *يَدٌ* kelimesinin *الْكَفُّ* manasında olduğunu²⁸⁰ *إِلَى الْمَرَافِقِ* demesi ile *الذَّرَاعُ* ‘yu içine alacak şekilde yıkanmayı ifade ettiğini iddia etmişlerdir.²⁸¹ Bu tercihleri ile âyet-i kerimeye verdikleri meal “*dirseklere kadar ellerinizi yıkayın*” şeklindedir. Bu mealden hareketle dirsekler, elin (*الْكَفُّ*) bir cüzü olmadığından gâyeyi mugâyyaya dâhil etmemişlerdir. Bu görüş nahiv ulehasının geneli açısından kabul edilmese de “*gâyenin mugâyyaya dâhil olması karine ile belirlenir*” diyen nahivciler açısından tutarlıdır. Dolayısıyla âyet-i kerimeden her iki icthadı yapmak mümkün olsa da nahiv âlimlerinin genelinin görüşü dikkate alındığında -İbn Rüşd’ün aksine²⁸²- cumhurun görüşü Arap dili açısından daha kuvvetli olduğu kanaati oluşmaktadır.

1.1.2.1.2. Topukları Yıkamak

Allah Teâlâ, Maide suresinde abdest için yıkanması ve mesh edilmesi gereken uzuvları bildirirken *وَازْجُلُكُمُ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* “*ayaklarınızı/bacaklarınızı iki ka’ba kadar (yıkayın)*”²⁸³ buyurmuştur. Bu emirden dolayı –meshi farz görenlerin dışında- İslam âlimleri abdestin farzlarından birisinin de ayakların yıkanması olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak ayakların nereye kadar yıkanması gerektiğinde yani topukların yıkamaya dâhil olup olmayışında farklı hükümler belirtmişlerdir.²⁸⁴ Cumhur, “*ka’bin yıkanmasının farz olduğu*”²⁸⁵ görüşündedir. İmam Züfer (ö. 158/775)²⁸⁶ ise “*ka’b, farz olan yıkama hükmüne dâhil değildir*”²⁸⁷ demektedir.

İbn Rüşd, bu konudaki ihtilafın “*ilâ harfindeki müştereklikten kaynaklı*”²⁸⁸ olduğunu aktarmaktadır. Fakihlerin bu meseledeki ihtilafları elin dirseklerle beraber

²⁸⁰ İbn Hazm, **a.g.e.**, C:I, s.374.

²⁸¹ İbn Hazm, **a.g.e.**, C:I, s.297.

²⁸² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 32.

²⁸³ Maide 5/6.

²⁸⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 39.

²⁸⁵ Ebu'l-Hasan Alî b. el-Huseyn b. Muhammed el-Hanefî es-Suğdî, **en-Nutef fi'l-Fetvâ**, thk. Salâhuddîn en-Nâhî, Ammân/Beyrût, Dâru'l-FurKân/Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984, s. 18; **Serahsî**, **a.g.e.**, C:I, s.9; İbn Mâze, **a.g.e.**, C:I, s. 39; Mâlik b. Enes, **a.g.e.**, C:I, s. 130; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed er-Ribî el-Lahmî, **et-Tabsira**, thk. Ahmed Abdulkerîm Necîb, Katar, Vizâretu'l-Evkâf, 1432/2011, s. 35; Ebû'l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî, **Bahru'l-Mezheb**, thk. Târik Fethî es-Seyyid, I-XIV, 2009, C:I, s. 100; Mâverdî, **a.g.e.**, C:I, s.128.

²⁸⁶ Ebû'l-Hüzeyl Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî (ö. 158/775) Ebû Hanîfe'nin öğrencisi, Hanefî mezhebinin imamlarından biri. Bkz: Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", **DiA**, 2013, C: XLIV, s. 527.

²⁸⁷ Serahsî, **a.g.e.**, C: I, s. 6; Suğdî, **a.g.e.**, s. 18.

²⁸⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 39.

yıkanması konusundaki ihtilafına benzese de İbn Rüşd'e göre bu ihtilaf oradakinden farklıdır. Şöyle ki;

*“Orada ilâ ve يَ olmak üzere müşterek olan iki kelime vardı. Buradaki ihtilaf ise yalnız ilâ harfinin müşterekliğinden kaynaklıdır.”*²⁸⁹

Kanaatimizce ihtilafın ilâ harfinin müşterekliğinden kaynaklandığı doğru bir tespittir. Ancak bu ihtilafta müşterek olan başka bir lafzın olmadığı ifadesi Arap dili açısından isabetli bir yaklaşım değildir. Nitekim âyet-i kerimede zikredilen الرَّجُلُ lafzı Arap dilinde *“parmak uçlarından bileğe kadar”*²⁹⁰ olan الْقَدَمُ manasında kullanıldığı gibi *“kalçadan parmak uçlarına kadar uzanan uzuv”*²⁹¹ olarak da tanımlanmaktadır. Bu tanım cumhurun da kabul ettiği tanımdır.²⁹²

Âyet-i kerimede müşterek olan bir diğer lafız ise الْكَعْبُ ifadesidir. Bu lafız, Arap dilinde *“ayağın iki yanında olan iki yumru kemik”*²⁹³ olarak tarif edilmiştir. Cumhur, الْكَعْبُ lafzının bu manada olduğunu kabul etmektedir.²⁹⁴ Nitekim bu kelime الْعُلُوُّ (yükseklik) lafzından alınmıştır. Bundan dolayı Arap dilinde genç kızın göğüslerinin büyüdüğü ifade etmek için كَعَبَتِ الْمَرْأَةُ denilir.²⁹⁵ Cumhur ayrıca âyet-i kerimede lafzın الْكَعْبَيْنِ olarak ikil kullanılmasına binaen her ayakta iki ka'bın olduğunu savunmuşlardır.²⁹⁶

Arap dilinde الْكَعْبُ lafzının bir diğer tanımı ise *“ayağın üst ve arka kısmından geçen damarların olduğu bölgeler”*²⁹⁷ olarak tarif edilmiştir. Bu Yemenlilerin lehçesi²⁹⁸ olup, bu tarifin bir benzerini İmâmiyye yapmaktadır.²⁹⁹ Nitekim onlar bu tür bir tercih üzerinden ayakların meshedilmesinin yolunu bulmaktadırlar. Ancak burada

²⁸⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 39.

²⁹⁰ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: V, s. 155.

²⁹¹ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: V, s. 155.

²⁹² Cessâs, **a.g.e.**, s. 302.

²⁹³ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XII, s. 107,108; Lahmî, **a.g.e.**, s. 403; Ahmed b. Hanbel, **es-Salât**, thk. Ahmed Sâlih ez-Zehrânî, s. 81; Kurtubî, **a.g.e.**, C:VI, s. 96.

²⁹⁴ Kurtubî, **a.g.e.**, C:VI, s. 96; Şâfiî, **a.g.e.**, C: II, s. 59; İbn Mâze, **a.g.e.**, C:I, s. 39; Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, C:I, s. 130; Kâdî Abdulvehhâb, **el-İşrâf Alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf**, thk. el-Habîb b. Tâhir, I-II, Beyrût, 1420/1999, s. 123; Mâverdî, **a.g.e.**, C:I, s.128.

²⁹⁵ Mâverdî, **a.g.e.**, C:I, s.128.

²⁹⁶ Serahsî, **a.g.e.**, C:I, s.9.

²⁹⁷ İbn Hişâm el-Lahmî, **a.g.e.**, s. 403; İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XII, s. 108.

²⁹⁸ Mâverdî, **a.g.e.**, C:I, s.128.

²⁹⁹ Rûyânî, **a.g.e.**, C: I, s. 100; İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XII, s. 107.

incelediğimiz ihtilaf, ayakların yıkanmasının farz olduğu görüşünde olan fakihler arasındaki ihtilaftır. Dolayısıyla topukların yıkamaya dâhil olmadığını söyleyen İmam Züfer'in الْكَعْبُ kelimesini Yemenliler gibi tanımladığına rastlayamadık. Bu tanım kimileri tarafından İmam Muhammed'den rivâyet edilmiş olsa da bu rivâyetin doğru olmadığını Hanefi kaynakları nakletmektedir.³⁰⁰ Ayrıca الْكَعْبُ lafzı, Arap dilinde – özellikle Kureyş lehçesinde- “ayağın iki yanında olan iki yumru kemik” anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Arap dilinde ayağın ön ve arka kısımlarının adı الْعُرْفُوبُ lafzıyla ifade edilmektedir.³⁰¹ Bundan dolayı Peygamber (sav) “وَيْلٌ لِلْعَرَاقِيْبِ” *“Urkublara yazıklar olsun”*³⁰² buyurarak ayakların üst ve arka kısmından geçen damarların olduğu bölgenin yıkanmasına özen gösterilmesine dikkat çekmiştir.

Fakihlerin bu konudaki ihtilafı bir önceki konuda olduğu gibi ilâ harfinin gâye manasındaki gâye'nin mugayyâya dâhil olmasından kaynaklıdır. Bunla alakalı olarak nahiv âlimlerinin görüşlerini bir önceki başlıkta aktarmıştık. Özetle nahivcilerin geneli her halukarda “*Gâye mugayyâya dâhildir*”³⁰³ derken, bazıları gâyenin mugayyâya dâhil olduğuna bir karine olmalıdır³⁰⁴ görüşündedirler. İbn Rüşd, الْكَعْبُ lafzının her iki anlamını da aktardıktan sonra “*الْكَعْبُ lafzını “ayağın iki yanında olan iki yumru kemik” olarak kabul edenlerin ka‘bı yıkanma hükmüne dâhil etmeleri gerekir. Nitekim o iki kemikler ayağın bir parçasıdır. Çünkü ilâ harfinde gâye, mugayyâyanın cinsinden olduğunda o şeyin hükmüne girmektedir*”³⁰⁵ demektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre fakihler, ilâ harfinin mana tercihini الْكَعْبُ lafzının anlamından elde ettikleri karine ile yaptıklarıdır. Ancak durum İbn Rüşd'ün aktardığı gibi olmayıp, fakihler, ilâ harfinin anlam tercihini âyet-i kerimede bahsi geçen الرَّجُلُ ve الْكَعْبُ lafızlarının her ikisinin anlamından elde ettikleri karinelere yapmaktadırlar.

Cumhur, الرَّجُلُ lafzının “*kalçadan parmak uçlarına kadar uzanan uzuv*” olduğunu, الْكَعْبُ lafzı ise, “*ayağın iki yanında olan iki yumru kemik*” olduğu

³⁰⁰ Serahsî, a.g.e., C:I, s.9.

³⁰¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Mü'min İbn Ufur el-İşbili, **Şerhu Cümeliz-Zeccâci**, 3c., Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998, C:I, s.183.

³⁰² Muslim, “**Taharet**”, 9; İbn Mâce, “**Taharet**”, 55.

³⁰³ Sîbeveyh, a.g.e., C:II, s.383.

³⁰⁴ Mâzerî, a.g.e., s. 183.

³⁰⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 40.

kanaatindedirler.³⁰⁶ Bu tariflere göre *وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* âyet-i kerimesinin meali “*bacaklarınızı ayağın iki yanında olan iki yumru kemiğe kadar yıkayın*” şeklindedir. Dolayısıyla bu anlamda gâye, mugayyâyanın cinsinden olduğundan ayağın iki yanında bulunan iki yumru kemik Arap dili açısından yıkanma hükmüne tabi olmalıdır.

İmam Züfer’in her iki lafızla alakalı bir tarifine raslayamasak da Serahsî, (ö. 483/1090) İmam Züfer’in bu konudaki görüşünü “*الْكَعْبَيْنِ yıkama hükmüne dâhil değildir. Nitekim onlar gâyedir. Gâye ise fiilin son bulmasının bildirildiği nokta olduğundan hükme dâhil değildir*”³⁰⁷ şeklinde aktarmaktadır. Buradan hareketle İmam Züfer’in *الرَّجُلِ* lafzını *الْقَدَمِ* (parmak uçlarından bileğe kadar) manasında kabul ettiğini söylememiz gerekir. Nitekim “*kalçadan parmak uçlarına kadar uzanan uzuv*” şeklinde kabul ettiğinde *الْكَعْبِ* lafzı için yapılan her iki tanım da gâye, mugayyâyanın cinsinden olacaktır. *الْكَعْبِ* lafzını ise cumhurun kabul ettiği manada kabul etmektedir. Nitekim “*ayağın iki yanında olan iki yumru kemik*” *الْقَدَمِ* (ayak)’nun bir cüzü olmayıp, bacağın bir bölümü olan *السَّاقِ* (baldır)’nun cüzüdür. Ancak ikinci tarifteki “*ayağın üst ve arka damarları*” ayağın bir cüzü olup ayağı baldıra bağlamaktadır. İmam Züfer’in bu manaları tercih ettiğini varsaydığımızda âyet-i kerimenin meali, “*ayaklarınızı baldırlarınızın yanında olan iki yumru kemiğe kadar yıkayın*” şeklindedir. Dolayısıyla baldırlarda bulunan iki kemik ayakların bir parçası olmadığından hükme dâhil olarak görmemiştir. Bu ise kimi nahiv âlimleri tarafından kabul edilen bir durumdur.

Tüm bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere cumhurun içtihadı nahiv âlimlerinin tamamının ittifakıyla Arap dili açısından uygun olsa da âyet-i kerimenin lafzından hareketle İmam Züfer’in içtihadı da bazı nahiv âlimlerine göre caizdir. Dolayısıyla her iki içtihadın da Arap dili sınırları içerisinde olduğunu söylememiz mümkündür.

1.1.2.2. Bâ (الباء)

Bâ edatı Arap dilinde harf-i cer olup, müşterek bir edat olarak kullanılmaktadır. Bu edat birçok mana ifade etmektedir. Bu manalardan bazılarının şunlar olduğunu söylememiz mümkündür;

³⁰⁶ Her ne kadar cumhur lafzın ikinci anlamını tercih etseler de onlar adına hüküm değişmemektedir. Ancak onlar bu anlam tercihi ile ayakların yıkanmasının farz olduğunu ifade etmektedirler. Nitekim mesh esnasında ayağın her iki yanındaki kemik mesh edilmemektedir.

³⁰⁷ Serahsî, a.g.e., C:I, s.6.

- a- İlsâk (الِصَّاقُ) manası ki bu mana bu harfin en çok kullanıldığı manadır.³⁰⁸ Örneğin اَمَسَّكَتُ بِيَدِكَ “*senin elini tuttum*” sözü ilsâk manasındadır.
- b- İstiâne (اِلسْتِعَانَةُ) manasında da kullanılan bu edat³⁰⁹ bu manada kullanıldığında kendisinden önceki fiilin oluşumunun, kendisinden sonraki şey ile meydana geldiğini ifade eder.³¹⁰ Örneğin بَرَيْتُ الْقَلَمَ بِالسَّكِّينِ “*kalemi bıçakla açtım*” yani bıçak yardımıyla açtım manasındadır.
- c- Bu harf bazen ta’lîl (التَّغْلِيلُ) manasında kullanılıp fiilin kendisinden sonraki kelime sebebiyle meydana geldiğini ifade eder.³¹¹ Örneğin, وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنِّي كُنْتُ نَذِيرًا لَّكُمْ أَن تُعْبَدُوا مِن دُونِ اللَّهِ فَذُكِّرْتُمْ بَلْ يَأْتِيكُمُ الْعَذَابُ لَمَّا تَوَلَّوْا وَكُنْتُمْ تُخَافُوا اللَّهَ لَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ “*Mûsâ kavmine demişti ki: "Ey kavmim! Şüphesiz siz buzağınızı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz."*³¹² Yani buzağınızı tanrı edindiğinizden ötürü manasını ifade etmektedir.
- d- Musâhabe (الْمُصَاحَبَةُ) manasında da kullanılıp, fiilin, kendisinden sonraki kelimeyle beraber olduğu halde gerçekleştiğini ifade eder.³¹³ Örneğin يَا قَوْمِ إِنِّي كُنْتُ نَذِيرًا لَّكُمْ أَن تُعْبَدُوا مِن دُونِ اللَّهِ فَذُكِّرْتُمْ بَلْ يَأْتِيكُمُ الْعَذَابُ لَمَّا تَوَلَّوْا وَكُنْتُمْ تُخَافُوا اللَّهَ لَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ “*Denildi ki: "Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan gruplar üzerine bizden selâm ve bereketlerle gemiden in!"*³¹⁴
- e- Bu edat Fî (في) anlamında zarf olarak da gelmektedir. Bu manada kullanıldığında, وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ “*Andolsun ki Allah size, Bedir’de de*

³⁰⁸ Ali Câsim Selmân, *Mevsûatu Meâni’l-Hurûfi’l-Arabiyye*, Ammân, Dâru’l Üsâme, 2003, s.72; Murâdî, *a.g.e.*, s. 36; Ebu’l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî, *Me’âni’l-Hurûf*, Beyrût, el-Mektebetu’l-Asriyye, 2008, s. 5; Ebû’l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısırî, *Hâşiyetu’s-Sabbân alâ Şerhi’l-Eşmûnî li Elfiyeti İbn Mâlik*, I-III, 1417/1997, C: II, s.230.

³⁰⁹ Mecmeu’l-Lügati’l-Arabiyye, *el-Mu’cemu’l-Vecîz*, Mısır, Dâru’t-Tahrîr, 1980, s. 442.

³¹⁰ Murâdî, *a.g.e.*, 38; Sabbân, *a.g.e.*, C: II, s. 793; Selmân, *a.g.e.*, s.73; Ebu’l-Hasan er-Rummânî, *a.g.e.*, s.5; Abdulkâhîr Cürcânî, *Avâmilu’l-Mieti’n-Nahviyye fi Usûli’l-İlmi’l-Arabiyye*, (Şerh: Hâlid el-Ezherî el-Cürcânî, thk. Bedrâvî Zehrân, Kahire, Dâru’l-Meârif, 1988, s.92; Ebû Muhammed Abdullah Cemaluddin b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah b. Hişam el-Ensârî, *Muğni’l-Lebîb an Kütübi’l-E’ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrût, el-Mektebetu’l-Asriyye, 2010, C: I, s.118.

³¹¹ Murâdî, *a.g.e.*, 38; Sabbân, *a.g.e.*, C: II, s. 794; Selmân, *a.g.e.*, s. 73; Ebu’l-Hasan er-Rummânî, *a.g.e.*, s.6; Cürcânî, *a.g.e.*, s.93; İbn Hişam el-Ensârî, *a.g.e.*, C: I, s.119.

³¹² Bakara 2/54.

³¹³ Murâdî, *a.g.e.*, s.38; Sabbân, *a.g.e.*, C: II, s. 794; Selmân, *a.g.e.*, s.73; Ebu’l-Hasan er-Rummânî, *a.g.e.*, s.6; Cürcânî, *a.g.e.*, 93; İbn Hişam el-Ensârî, *a.g.e.*, C: I, s. 119.

³¹⁴ Hûd 11/48.

*yardım etmişti*³¹⁵ âyetinde olduğu gibi fiilin, kendisinden sonraki kelimenin içinde gerçekleştiğini ifade eder.³¹⁶

- f- Bâ edatı bedel (الْبَدَلُ) manasını da ifade etmektedir. Kendisine Peygamber (sav)'in dua ettiği bir sahabenin, *“onun yerine kızıl ve siyah develerin benim olması beni sevindirmez”*³¹⁷ sözünde olduğu gibi bâ edatı, iki şeyden birini karşılıksız olarak tercih etmek anlamında kullanılır.³¹⁸
- g- Mukâbele (الْمُقَابَلَةُ) manasında da gelen bu edat, bu manada geldiğinde, *“Kitabı 20 liraya satın aldım”* sözünde olduğu gibi bir şeyin başka bir şeyin karşılığında olduğunu ifade eder.³¹⁹
- h- Harfin geldiği bir diğer anlam ise teb'iz (التَّبْعِيضُ) manasıdır. *عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا* âyet-i kerimesinde olduğu gibi bâ harfinden sonraki kelime daha önce geçmiş olan bir bütünden bir parça olduğunu ifade etmiştir.³²⁰

Bâ edatı bahsi geçen manalara ek olarak yemin ve feda etmek gibi birçok manalarda kullanılmakla beraber bazen de cümle içinde zaid olarak gelmektedir. Yukarıda saydığımız manalar bu harfin müşterek bir harf olduğunu ortaya koymaktadır. Konuyu uzatmamak adına *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* adlı eserdeki bâ harfinden kaynaklı ihtilaflar ve bu ihtilafların tahliline geçiyoruz.

1.1.2.2.1. Başın Mesh Edilmesi

İslam âlimleri arasında ihtilafa mahal olmayan abdest şartlarından birisi başı meshetmektir.³²¹ Ayrıca başın tamamının meshedilmesinin sünnet olduğunda ittifak

³¹⁵ Al-i İmrân 3/123.

³¹⁶ Murâdî, **a.g.e.**, s.38; Sabbân, **a.g.e.**, C: II, s. 794; Selmân, **a.g.e.**, s.73; Ebu'l-Hasan er-Rummânî, **a.g.e.**, s. 6; Abdulkâhir Cürcânî, **a.g.e.**, s. 93; İbn Hişam el-Ensârî, **a.g.e.**, C: I, s. 119; Zemahşerî, **Şerhu'l-Mufasssal li'z-Zemahşerî**, s. 341.

³¹⁷ Ebûbekir Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik el-Bezzâr, **el-Bahru'z-Zehhâr (Müsnedu'l-Bezzâr)**, thk. Mahfûz er-Rahman Zeynullah, Medine, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009, C: II, s. 207.

³¹⁸ Murâdî, **a.g.e.**, s. 39; Sabbân, **a.g.e.**, C: II, s. 795; Selmân, **a.g.e.**, s.74; Ebu'l-Hasan er-Rummânî, **a.g.e.**, s. 6; Abdulkâhir Cürcânî, **a.g.e.**, s. 94; Ensârî, **a.g.e.**, C: I, s. 119.

³¹⁹ Murâdî, **a.g.e.**, s. 39; Sabbân, **a.g.e.**, C: II, s. 795; Selmân, **a.g.e.**, s.74; Ebu'l-Hasan er-Rummânî, **a.g.e.**, s. 6; Abdulkâhir Cürcânî, **a.g.e.**, s. 94; Ensârî, **a.g.e.**, C: I, s. 119.

³²⁰ Mutaffîfîn 83/28.

³²¹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 32; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: I, s. 129.

eden fakihler, meshedilmesi gereken miktarın ne kadarının farz olduğunda ihtilâf etmişlerdir. İmam Mâlik, “Başın hepsini meshetmek gerekir”³²² derken, İmam Ebû Hanife, İmam Şafii ve Mâliki mezhebinin bazı fakihleri, “baştan bir miktarın meshedilmesi kâfidir”³²³ demektedirler.

Âlimler, abdestin farzlarının sıralandığı Mâide suresi 6. Âyet-i kerimede zikredilen وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ “başlarınızı mesh edin”³²⁴ âyet-i kerimesine binaen başın mesh edilmesinin abdestin farzlarından olduğu hükmünü istidlâl ederken bir diğer taraftan bu âyet-i kerimede bâ harfinin müşterek bir edat oluşundan ötürü başın meshedilmesi gereken farz miktarında ihtilaf etmişlerdir.³²⁵

Müctehidlerin farklı hükümlere ulaşmasının nedenini İbn Rüşd, “bu harf تَنْبِثُ *âyete-i kerimesinde olduğu gibi bazen zaide olur, yani söze kuvvet vermekten başka hiçbir mânâ ifâde etmez. Bazen de bâ harf-i cer’i, أَحَدْتُ بِتَوْبِهِ وَيَعْضُدُهُ* “Elbisesinden ve kolundan tuttum” cümlesinde olduğu gibi, teb’iz (bir parça) anlamını ifâde eder”³²⁶ sözleri ile açıklamaktadır. Bu tesbit doğrultusunda fakihlerin görüşlerini tahlil eden İbn Rüşd sözlerine şu cümlelerle devam etmektedir; “Bu harfi, zâid olarak kabul edenlere göre âyet-i kerimenin manası “Başınızı meshedin” şeklindedir ki bu manadan başın hepsinin meshedilmesi anlaşılır. Teb’iz manası verenler ise âyet-i kerimeye “Başınızın bir kısmını meshedin” meali vermişlerdir ki bundan da, baştan bir miktarın meshedilmesi gerekliliği anlaşılmaktadır”³²⁷

İbn Rüşd’ün konu ile alakalı aktardığı hükümlerin müctehidlere nisbeti tutarlı olsa da Hanefî ve Malikilerin harfe verdikleri mana için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla bu konudaki kanaatimiz ihtilaf sebebinin İbn Rüşd’ün bahsettiğinden kısmen farklı olduğu yönündedir. Şöyle ki ihtilaf sebebi, harfin müşterek oluşundan kaynaklandığı tesbiti doğru bir tesbittir. Ancak bu meselede müctehidlerin ihtilaflarına neden olan manalar İbn Rüşd’ün tesbit ettiği iki manadan

³²² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 32; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: I, s. 129; Mâlik b. Enes, **a.g.e.**, C: I, s. 113; İbn Abdilberr, **İhtilâfu Akvâli Mâlik ve Ashâbih**, thk. Hamîd Muhammed Lahmar, 2003, s. 41.

³²³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 32; İbn Abdilberr, **el- İsrizkâr**, C: I, s. 129; Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s. 4; Şâfî, **a.g.e.**, C: II, s. 56.

³²⁴ Mâide 5/6.

³²⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 32.

³²⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 32-33.

³²⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 33.

ötürü değildir. Nitekim ulemanın âyet-i kerimedeki bâ harfine verdikleri anlamlar İbn Rüşd'ün aktardığı gibi değildir. Şöyle ki;

İmam Nevevî (ö. 676/1277) gibi bazı Şafîî fakihleri harfin teb'îz manasında olmasını zayıf bir görüş olarak görseler de³²⁸ Şafîîlerin geneli bâ harfinin teb'îz manasında olduğunu kabul etmektedirler.³²⁹ Hanefiler, bâ harfinin âyet-i kerimede ilsâk manasında olduğunu tercih etmişlerdir.³³⁰ Malikilerin ise bu konuda Hanefi müctehidleri gibi düşünmekte olup onların birçok temel kaynaklarında âyet-i kerimedeki bâ harfine “*ilsâk*” manası verilmiştir.³³¹ Maliki fakihi olan İbn Rüşd el-Ced de torununun aksine ihtilafın, harfin teb'îz ve ilsâk manalarında müşterek oluşundan kaynaklı olduğu görüşünü savunmuştur.³³² Bu tercihlerinden ötürü Malikiler başın meshedilme miktarında ihtilaf etmektedirler. Nitekim burada bâyı zaid kabul etmiş olsalardı o zaman İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi âyet “*başınızı meshedin*” anlamına gelirdi ki bundan, başın hepsinin meshedilmesi gerekliliği anlaşılırdı.³³³ Dolayısıyla Malikiler arasında başın meshedilme miktarı gibi bir ihtilafa mahal kalmazdı. Öte yandan bâ harfini zaid (fazlalık) kabul etmek vaz' ilmi açısından da sakıncalıdır. Nitekim zaîd olan bir harf herhangi bir mananın karşısına vaz' edilmediğinden böyle bir durumda Arap dili açısından burada müştereklikten söz etmek mümkün değildir.

Tüm bu araştırmalar sonucu edindiğimiz kanaat, bu meselede ihtilafın, bâ harfinin teb'îz anlamında ya da zaid olarak kullanılmasından kaynaklı olmadığı yönündedir. İhtilafa neden olan bâ harfinin âyet-i kerimede teb'îz veya ilsâk manalarına gelme ihtimalidir. Bu bağlamda görüşleri tekrar sınıflandıracak olursak

³²⁸ Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muftîn**, thk. Zuheyr eş-Şâviş, I-XII, Beyrût, el-Mektebu'l-İslâmî, 1412/1991, C: I, s. 53.

³²⁹ Ebû Alî el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî, **et-Ta'likât**, thk. Alî Muhammed Mu'avid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, I-II, s. 273; Ebû Bekr Osmân b. Muhammed el-Bekrî ed-Dimyâtî Şatâ ed-Dimyâtî eş-Şafîî, **Îânetu't-Tâlibîn alâ Hâlli Elfâzi Fethi'l-Muîn**, 1418/1997, s. 52.

³³⁰ Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud En-Nesefî, **Keşfü'l-Esrar Şerhü'l-Musannef ala'l-Menar ma'a Şerhi Nuri'l-Envar ala'l-Menar**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, c 2., C:1, s. 337.

³³¹ Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s. 4; Ahmed b. Ğânim b. Sâlim el-'Ezherî el-Mâlikî en-Nefrâvî, **el-Fevâkihu'd-Devvânî Alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî**, 2 c., Dâru'l-Fikr, 1415/1995, C: I, s. 142; Ebu Bekr b. Hasan El-Keşnâvî, **Eshelül Medârik Şerhu İrşadis Salik fi Mezhebi İmamîl Eimmeti Malik**, 3 c., 2. Bs., Lübnan, Dâru'l-Fikr, C.I, s.78.

³³² İbn Rüşd el-Cedd, **a.g.e.**, C: I, s. 77; Hareî, **a.g.e.**, C: VII, s:140.

³³³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 33.

ortaya iki farklı mezhep çıktığını söylememiz mümkündür. Bunlardan birisi bâ harfinin teb'îz manasında olduğunu söyleyen Şafiîler, diğeri ise harfin “ilsâk” manasında olduğunu kabul eden Hanefî ve Malikilerdir. İhtilaf sebebini tespit ettiğimize göre şimdi ihtilafın Arap dili açısından tahliline geçmemiz uygundur.

Harfe, teb'îz manası veren Şafiîlerin delillerini İmam Mâverdî şöyle nakletmektedir;

“*وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ*”³³⁴ *başlarınızı mesh edin*” âyet-i kerimesinde başın bir kısmını meshetmenin yeterli olduğuna bâ harfinin teb'îz manasında olması delalet etmektedir. Harfin bu manada olduğuna ise iki delilimiz vardır;

Birincisi; Araplar, bir amaç olmaksızın zait harf kullanmazlar. Dolayısıyla harfin, burada iki manadan birisinde olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bunlardan biri ilsâk diğeri ise teb'îzdir. Fiilin ancak bu harfle müteaddilik kazandığı مَرَرْتُ بِرَيْدٍ (Zeyd'e uğradım) vb. sözlerde- harfin ilsâk manasında olduğunu söylememiz lazımdır. Nitekim مَرَرْتُ بِرَيْدًا şeklindeki bir kabul cümleinin anlamını tamamen bozmaktadır. Ancak وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ cümlesi için böyle bir durum söz konusu değildir. Nitekim وَأَمْسَحُوا cümlesinde bâ harfi olmadan kullanımında fiil, mefulüne geçiş için harfe ihtiyaç duymamaktadır. Fiil mefule geçişli olduğundan burada ilsâk manası vermek doğru değildir. Teb'îz manası ise fiilin harfe ihtiyaç duymadan mefulüne geçiş sağladığı yerlerde gelmektedir. Dolayısıyla harfin burada bir mana ifade etmek için geldiğini söylememiz gerekir ki o mana da teb'îzdir. Harfin bu anlamda olduğuna bir diğer delilim, Arapların bir cümleyi kısa söylemek istediklerinde كَيْعَصَ cümlesinde olduğu gibi kelimenin baş harflerini söylemekle yetinme adetleri vardır. Burada da cümleinin aslı بَعْضَ رُؤُسِكُمْ iken cümleyi kısaltmak için بَعْضَ kelimesinin ilk harfi söylenerek بِرُؤُسِكُمْ denilmiştir.”³³⁵

Görüleceği üzere Şafiîlerin harfe “teb'îz” manası vermelerinin nedeni âyet-i kerimede ilsâk manası vermenin mümkün olmayışı iddiasından ötürüdür. Lakin bâ harfinin teb'îz manasında kullanımını nahiv âlimleri arasında ihtilafli bir meseledir.

³³⁴ Mâide 5/6.

³³⁵ Mâverdî, a.g.e., C: I, s. 115-116.

Basra Nahiv âlimleri, bâ harfinin teb'îz manasında kullanımının Arap dilinde olmadığı³³⁶ görüşündedirler. Hatta harfin bu manada gelmesi Şafî fakihleri arasında bile ihtilafli bir mevzudur.³³⁷ Ancak İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi Kufeli Nahiv imamları tarafından söylenen bu mânâyı inkâra mahal yoktur.³³⁸ Nitekim harfin “teb'îz” manalarda gelebilceğini Zeccâc (ö. 311/923), İbn Mâlik (ö. 672/1274) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi Nahiv ilminin büyük âlimler söylemektedir.³³⁹ Ancak harfin bu manaya kullanımını kabul eden âlimler, Şafî müctehidleri ve Kufeli nahivciler, Maverdi'nin de ifade ettiği gibi bâ harfinin teb'îz manasında gelebilmesi için fiilin mefûlüne bir harfe ihtiyaç duymadan geçişli olan bir fiil cinsinden olması şartını koşmuşlardır. Aksi bir durumda ise harf cümlede ilsâk manasında kullanılmaktadır.³⁴⁰ Dolayısıyla Arap dili açısından harfin cümlede hangi manada kullanıldığını tesbit etmek مَسَحَ fiilinin lazım veya müteaddi fiil oluşunu bilmekten geçmektedir.

مَسَحَ fiili Arap dilinde iki mefûl alan bir fiildir. Fiil mefûllerden birine herhangi bir edata ihtiyaç duymadan geçişkenlik sağlarken ikinci mefûle ise bir harf vasıtasıyla geçmektedir.³⁴² Yani Arap dilinde مَسَحْتُ رَأْسِي cümlesine “başımı mesd ettim”, مَسَحْتُ رَأْسِي cümlesine “başımın bir bölümünü mesh ettim” manası verilemez. Nitekim Araplar مَسَحَ fiilinden sonra أَلْبَاءَ harfini, meshi gerçekleştiren aletin başına getirerek mesh fiilinin ne ile gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Örneğin مَسَحْتُ يَدِي بِالْمُنْدِيلِ dediklerinde “elimi mendille sildim”, مَسَحْتُ الْمُنْدِيلَ بِيَدِي dediklerinde “mendili elimle

³³⁶ Zerkeşî, **a.g.e.**, s.191; Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, **Sirru Sinâati'l-İ'râb**, I-II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000, C: I, s. 134; Ebû Alî eş-Şâsî, **a.g.e.**, s. 240; Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, C: I, s. 228.

³³⁷ Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh el-Cuveynî, **el-Burhân fî usûli'l-Fıkh**, thk. Salâh b. Muhammed b. Avîda, I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997, C: I, s.49; Gazzâlî, **el-Menhûl min Tâlikâti'l-usûl**, thk. Muhammed Hasen Heytû, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Dâru'l-Fikr, Beyrût, Dimesşk 1419/1998, s.145.

³³⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 32.

³³⁹ İbn Kuteybe, **Edebu'l-Kâtib**, thk. Muhammedu'd-Dâlî, Muessesetu'r-Risâle, s. 515; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Mâlik et-Tâî el-Ciyânî Cemâl ed-Dîn, **Elfiyye**, Dâru't-Taâvun, s. 35; Zeccâcî, **a.g.e.**, s. 24.

³⁴⁰ Abdullah b. Şeyh Mahfuz b. Beyye, **Emali'd-delalat ve mecaliyyü'l-ihtilafat**, Dar İbn Hazm, s. 244-245.

³⁴¹ Mâide 5/6.

³⁴² Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî, **el-Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr**, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid, Beyrut 1422/2001, C: III, s. 451; Serahsî, **a.g.e.**, C: I, s. 229; Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân: İ'câzu'l-Kur'ân ve Mu'tereku'l-Akrân**, I-III, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988, C: II, s. 93; Zebidî, **a.g.e.**, C: 20, s. 379,

sildim” demektedirler. Aynı şekilde Araplar مَسَحْتُ بِرَأْسِي ile مَسَحْتُ رَأْسِي cümlesini birbirinden ayırmışlardır. Birinci cümlede başımı mesh ettim, ikinci cümlede başımla mesh ettimi ifade etmektedirler. Dolayısıyla bu görüşler çerçevesinde Hanefî ve Malikiler bâ harfinin âyet-i kerimede “*teb'iz*” manasında kabul etmenin mümkün olmadığını savunmuşlardır.³⁴³

Sonuç olarak Şafîiler وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ âyet-i kerimesine “*başlarınızın bazı kısmını meshedin*” meali vererek başın bir kısmını mesh etmek yeterlidir hükmüne varmışlardır. Hanefî ve Malikiler ise, âyet-i kerimede bâ harfinin ilsâk manasında olduğunda ittifak etmelerine rağmen farklı hükümlere ulaşmışlardır. Buradaki ihtilafları âyet-i kerimede hazf veya kalb olduğunu iddia etmelerinden kaynaklıdır.³⁴⁴ Şöyle ki âyet-i kerimede hazf ve kalb olduğunu söyleyen Hanefiler mesh aletini el olarak kabul etmişler وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ بِأَيْدِيكُمْ “*Ellerinizi başınızı mesh edin*” veya وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ بِالْمَاءِ “*başınızı su ile mesh edin*” şeklinde âyete mana vermektedirler.³⁴⁵ Hanefilerin bu kabulleri Arap dilinde var olan bir durumdur. Örneğin şair, aşağıdaki beyitlerde şöyle söylemektedir;

كَنَواحِ رِيشِ حَمَامَةٍ نَجْدِيَّةٍ *** وَمَسَحْتِ بِاللِّتَيْنِ عَصْفِ الْإِثْمِدِ³⁴⁶

Dudakları bir güvercin tüylerinin kenarları gibi,

Diş etleri ise sürme tozu sürmüş gibi.

Görüldüğü üzere şiirde şair bâ harfini kalb ederek sürülme aleti olan sürmenin değil de sürülen yer olan diş etlerinin başında söylemiştir. Bu bağlamda Hanefiler ilsak edilmesi gereken şeyin, el olduğunu kabul ettiklerinden mesh aleti olan elin en az üç parmağı³⁴⁷ ile nasiye miktarı³⁴⁸ veya başın dörtte biri³⁴⁹ mesh edilmesinin farz olduğu rivâyetleri bulunmaktadır. Ayrıca mesh ederken en az üç parmakla mesh etmek gerekir

³⁴³ Neseî, **a.g.e.**, C:I, s.337; Beyye, **a.g.e.**, s.244.

³⁴⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî, **Muğni'l-Lebîb An Kutubi'l-Eârîb**, s. 143.

³⁴⁵ Ebu'l-Hasen Alî b. Ebûbekr el- Mergînânî, **el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî**, thk. Tallâl Yûsuf, I-IV, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, C:I, s.15; Semerkandî, **a.g.e.**, s.10; Abdulganî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Ganîmî ed-Dimeşkî el-Meydânî el-Hanefî, **el-Lubâb fi Şerhi'l-Kitâb**, thk. Muhammed Muhâyiddîn Abdulhamîd, I-IV, Beyrût, C: I, s.7.

³⁴⁶ İbn Hişâm el-Ensârî, **a.g.e.**, s. 143.

³⁴⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 32; Şeybânî, **el-Asl, Mukaddime** s.84; Serahsî, **a.g.e.**, C:I, s.63.

³⁴⁸ Kudûrî, **Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî**, s. 11.

³⁴⁹ Kudûrî, **et-Tecrîd**, C:I, s.118.

hükümünü istinbât etmişlerdir. Nitekim onların usulünde bir şeyin çoğundan fazlası o şeyin tamamı gibidir kaidesi vardır.³⁵⁰ Bundan dolayı en az mesh aletinin çoğu olan üç parmağın meshte kullanılması lazımdır. Ayrıca üç parmak miktarı saçın perçemine denk geldiğinden ve elin tamamı ile yapılacak mesh başın dörtte birine denk geldiğinden başın dörtte birini mesh etmenin farz olduğu gibi farklı miktarlar istinbât edilmiştir.

Malikiler, başın mesh aleti olduğunu ve âyette hazf olduğunu kabul ederek âyete *وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ أَيْدِيكُمْ* “başınızla elinizi mesh edin” veya *وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ رُطُوبَةَ يَدَيْكُمْ* “başınızla elinizdeki ıslaklığı meshedin” manası vermişlerdir.³⁵¹ Nitekim fiil iki meful isteyen fiillerden olup biri açıkça zikredildiği halde ikinci meful cümleden anlaşılmaktadır. Malikiler başa itibar edip “baş saçın ön kısmından başın arka kısmındaki saçların bittiği yere kadardır” dolayısıyla tamamı mesh edilmelidir demektedirler.

Görüldüğü üzere burada harfe ilsâk manası vermenin Arap dili açısından hiçbir sakıncası yoktur. Nitekim *الْبَاءُ* harfinin en zahir manası budur. Ayrıca Sibeveyh gibi âlimlerin “bu harf sadece ilsâk manasında gelir”³⁵² sözleri bu iddiayı güçlendirmektedir. Ayrıca Nahiv âlimleri “bâ harfi müşterek olduğu tüm manalarda ilsâk manasını da ifade eder”³⁵³ demektedirler. Tüm bunlar âyet-i kerimedeki bâ harfinin ilsâk manasında olmasının Arap dili açısından daha uygun, teb’îz manasının ise *مَسَحَ* fiilinin her iki mefulunüne kendi kendine geçişinin mümkün olmayışından ötürü zayıf olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

1.1.2.3. Min (مِنْ)

Arap dilinde min (مِنْ) harfi, birçok manada müşterek olarak kullanılan bir harftir.³⁵⁴ İfade ettiği manalardan bir kısmının aşağıda zikredeceğimiz manalar olduğunu söylememiz mümkündür;

³⁵⁰ Merğînânî, a.g.e., C: I, s.15; Bedruddîn el-Aynî, a.g.e., C: I, s. 239.

³⁵¹ Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mukrim el-Adevî es-Saîdî, **Hâşiyetu'l-Adevî Alâ Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî**, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî, I-II, Beyrût, Dâru'l-Fikr, C:I, s.1592.

³⁵² İbn Manzûr, a.g.e., C: I, s. 196; Sibeveyh, a.g.e., C: IV, s. 217.

³⁵³ Ebû Hayyân, **et-Tezyîl ve't-Tekmil fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl**, thk. Hasen Hindâvî, I-XI, Dîmeşk, C: XI, s. 192.

³⁵⁴ Galâyini, a.g.e., C: III, s.128.

- a- İbtidâ (الْإِبْتِدَاءُ) manasıdır ki, bu mana fiilin edattan sonraki kelimeye başladığını bildirir. Örneğin سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا “Mescid-i Harâm’dan Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir.”³⁵⁵ âyetinin ifade ettiği gibi fiilin başlangıcının Mescid-i Harâm’da olduğunu bildirmektedir.
- b- Teb’îz (التَّبْعِيضُ) manasıdır ki, bu manada geldiğinde fiilin edattan sonraki kelimenin bir kısmı için geçerli olduğunu bildirir. Örneğin مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ “Allah, içlerinden bir kısmıyla konuşmuş” âyetinin ifade ettiği gibi Allah Teâlâ onların hepsiyle değil, bir kısmıyla konuşmuştur.
- c- Tebyîn (التَّبْيِينُ) manası olarak gelmektedir. Bu manada kullanıldığında min kendisinden sonra gelen kelime ile fiili beyan etmiş olur. Örneğin مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا “Allah’ın insanlar için açtığı rahmeti kısılabilecek yoktur,”³⁵⁶ âyet-i kerimesinde minden sonra gelen kelime ile fiili beyan etmiş, Allah Teâlâ’nın insanlar için açtığı şeyin rahmeti olduğunu ifade etmiştir.
- d- Ta’lîl (التَّغْلِيلُ) manasında gelmektedir. Bu manada ise min harfinden sonra gelen kelime fiilinin sebebinin bildirmektedir. Örneğin مِمَّا حَطَّيْتَهُمْ أُعْرِفُوا “Günahları yüzünden tûfanda boğuldular,”³⁵⁷ âyetinde olduğu gibi boğulma nedenleri ifade edilmiştir.
- e- Bedel (الْبَدْلُ) manasında gelmektedir. Örneğin أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ “yoksa âhiretten vazgeçip de dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz”³⁵⁸ âyetinde ahirete bedel dünyanın alındığını ifade etmektedir.

Ayrıca مِنْ edatı , عَنِ , فِي , رُبَّمَا , ve عِنْدَ harflerinin mürâdifi olarak geldiği söylenmiştir.³⁵⁹ Bu manalar harfin müşterek bir harf olduğunu bizlere göstermektedir. Çalışmamıza esas aldığımız Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid’de bu edattan kaynaklandığı belirtilen fikhî ihtilafları şöyle sıralayabiliriz:

³⁵⁵ İsrâ 17/1.

³⁵⁶ Fâtır 35/2.

³⁵⁷ Nûh 71/25.

³⁵⁸ Tevbe 9/38.

³⁵⁹ İbn Hişâm el-Ensârî, a.g.e., s. 318-322.

1.1.2.3.1. Teyemmüm Yapılan Maddenin Organlara Ulaştırılması

Allah Teâlâ, suyun bulunamadığı hallerde abdeste bedel olarak teyemmüm yapılmasını emretmektedir. Saîd (toprak veya toprak cinsi) ile gerçekleşen bu temizliğin abdeste bedel olduğunda fakihler ittifak etmişlerdir. Ancak teyemmüm abdesti ile alakalı birçok ihtilafı bulunan fakihlerin, konu ile alakalı ihtilaflarından birisi de teyemmüm yapılan saîdin el, yüz ve kollara ulaşmasının şart olup olmadığıdır.³⁶⁰ İmam Şafiî, “bir parçada olsa teyyümmüm yapılan şeyin meshedilen azalara ulaşması vaciptir”³⁶¹ derken, İmam Mâlik ve İmam Ebû Hanife, “teyemmüm yapılan şeyin azalara ulaşması vacip değildir”³⁶² hükmüne ulaşmışlardır.

Müctehidler teyemmüm abdesti ile alakalı hükümlerin birçoğunu قَتَيْمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ “temiz bir saîde yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin”³⁶³ âyet-i kerimesinden istidlâl etmişlerdir. Öte yandan teyemmüm yapılacak maddenin organlara ulaştırılması gerektiğinin vacip olduğunu veya olmadığını da yine bu âyet-i kerimeden istidlâl etmişlerdir. Aynı delilden farklı hükümler istidlâl etmelerinin sebebi, âyet-i kerimede zikredilen min harfinin müşterek bir lafız olup âyet-i kerimede teb’îz ve tebyîn manalarında olma ihtimalidir.³⁶⁴ Şafiîler, min harfinin âyet-i kerimede teb’îz manasında olduğunu söylerken,³⁶⁵ Maliki³⁶⁶ ve Hanefiler,³⁶⁷ min harfinin tebyîn manasında olduğunu ve ibtidâ ifade ettiği görüşündedirler.³⁶⁸

Arap dilinde مِّنْ harfinin teb’îz ve tebyîn manalarında kullanılan müşterek bir lafız olduğunu İşbîliye’li nahiv âlimi Ebû Alî eş-Şelûbîn’in (ö. 646/1249) “مِّنْ harfi

³⁶⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 139.

³⁶¹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 139; İbnu'l-Mehâmilî Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Şâfiî, **el-Lubâb fi'l-Fıkhî's-Şâfiî**, thk. Abdulkerîm b. Suneytânel-Umerî, Medine, Dâru'l-Buhârî, 1416H, s. 70; Mâverdî, **a.g.e.**, C: I, s. 246; Nevevî, **a.g.e.**, C: I, s. 113; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, **el-Muhezzeb fi Fıkhî'l-İmâm Şâfiî**, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, C:I, s.67.

³⁶² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 139; Serahsî, **el-Mebsût**, C: I, s. 107; Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî es-Sıkillî el-Mâzerî, **Şerhu't-Telkîn**, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî, I-V, 2008, C: I, s. 213.

³⁶³ Mâide 5/6.

³⁶⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 139.

³⁶⁵ Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, **en-Necmu'l-Vehhâc**, I-X, 1425/2004, C:I, s.457.

³⁶⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 139.

³⁶⁷ İbn Mâze, **a.g.e.**, C:I, s.144.

³⁶⁸ Kudûrî, **a.g.e.**, C:I, s.215; Ebû Muhammed Alî b. Ebî Yahyâ Zekerıyyâ b. Mes'ûd el-Ensârî el-Hazrecî el-Munbicî, **el-Lubâb fi'l-Cemi beyne's-Sunneti ve'l-Kitâb**, thk. Muhammed Fadl Abdulaziz el-Murâd, I-II, Dimeşk – Beyrût, Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1414/1994, C:I, s.140; Karâfî, **a.g.e.**, C:I, s.347.

tebyîn manasında gelmez” şâz görüşünden³⁶⁹ başka hiçbir nahiv âlimi harfin, bu iki manada kullanıldığını inkâr etmemiştir.³⁷⁰ Ayrıca مِنْ harfinin bu manalarda kullanıldığına gerek Âyet gerekse Arap şiirlerinde birçok örnek vardır. Konuyu uzatmama adına örneklerden bir tanesi ile iktifa edersek وَيُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ “semada(n)ki bulut dağlarından dolu(dan) yağdırır”³⁷¹ âyeti, konunun anlaşılmasına yeterlidir. Nitekim bu âyet-i kerimede مِنْ جِبَالٍ “dağlarından” cümlesindeki مِنْ harfi teb’îz, مِنْ بَرَدٍ “doludan” cümlesindeki مِنْ ise tebyîn manalarında kullanılmıştır.³⁷² Herbir مِنْ için tercih edilen mana cümledeki karineler ile tercih edilmiştir. Âyet-i kerimede ikinci min harfine teb’îz manası verilmesinin nedeni dolu yağdığına göklerdeki tüm dağ bulutlarından yağmayıp, dolunun bazılarında yağıyor olması karinesidir. Üçüncü min harfine tebyîn manası vermemizin nedeni ise gökten yağmur, dolu ve kar gibi şeylerin yağması muhtemel iken min’den sonra dolunun söylenmesi ile yağanın ne olduğu açıklanmıştır. Bu karine, harfin manasının tebyîn için olduğunu belirlemiştir. Âyet-i kerimede de görüleceği üzere min harfi Arap dilinde bazen teb’îz bazen ise tebyîn manasında kullanılmaktadır.

Nahiv âlimleri, min harfinin cümle içinde hangi manaya geldiğini tesbit edebilmek için bazı kaideler zikretmektedir. Bu kaidelerden bir tanesi, وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ ^٣ “Firavun ailesinden bir mümin kişi şöyle dedi”³⁷³ âyet-i kerimesinde olduğu gibi min harfinden sonra zikredilen şey, önce zikredileni kapsadığı zaman teb’îz manasında kullanılmasıdır. Ancak فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ “Öyleyse pislikten yani putlardan uzak durun”³⁷⁴ âyet-i kerimesinde olduğu gibi min harfinden sonra zikredilen şey harften önce zikredileni kapsamıyor ise tebyîn manasında kullanılmasıdır.³⁷⁵ Ayrıca nahiv âlimleri ittifakla, minin tebyîn manasında olabilmesi için harfin öncesi ve sonrasındaki kelimelerin birbiriyle alakalı şeyler olmaları şartını koşmuşlardır.³⁷⁶ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ “temiz bir saide yönelin

³⁶⁹ Nâzîru'l-Ceyş, a.g.e., C: VI, s. 2889

³⁷⁰ Bkn. Nâzîru'l-Ceyş, a.g.e., C: VI, s. 2889; İbn Manzûr, a.g.e., C: XII, s. 200,201.

³⁷¹ Nûr 24/43.

³⁷² İbn Manzûr, a.g.e., C: XII, s. 201; Zebîdî, a.g.e., C: XVIII, s. 553.

³⁷³ Mü'min 40/28.

³⁷⁴ Hac 22/30

³⁷⁵ Zebîdî, a.g.e., C: XVIII, s. 553.

³⁷⁶ İbn Hişâm el-Ensârî, a.g.e., s. 748.

(teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin”³⁷⁷ âyet-i kerimesine baktığımızda min harfinin manasını bu kaidelerle belirleme imkanı yoktur. Nitekim bu cümlede harfin her iki manaya delalati müsavidir. Dolayısıyla bu âyet-i kerimede min harfinin manasını -tüm müşterek lafızlarda olduğu gibi- karine ile tesbit etmek gerekir. Buna binaen konunun tahlili için karinenin tesbiti önem arz etmektedir.

İbn Rüşd, “İmam Şafiî, teyemmümü abdeste kıyas ettiği için birinci mânâyı tercih etmiştir”³⁷⁸ dese de bu gerekçe fiqhî bir gerekçe olup Arap dili açısından kabul edilebilecek bir karine değildir. Kanaatimizce İmam Şafiî’nin min harfi için teb’îz manasını, diğer görüş sahiplerinin ise tebyîn manasını tercihlerinde etkili olan başka bir karine daha vardır. O karine de “فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا” “temiz bir saîde yönelin (teyemmüm edin)”³⁷⁹ âyetindeki saîd kelimesinin manasının ne olduğudur. İmam Şafiî, saîd kelimesini “saf toprak”³⁸⁰ olarak tanımlamış, bu karine ile min harfine teb’îz manası vermiştir. Nitekim saf topraktan mesh yapıldığında ondan bulaşan parçaçıkların mesh azalarına ulaştırılması mümkündür. Şafiîlerin bu görüşünü Zemahşerî (ö. 538/1144) aşağıdaki sözleri ile desteklemiştir:

“Araplar, “مَسَحْتُ بِرَأْسِيهِ مِنَ الدُّهْنِ وَمِنَ الْمَاءِ وَمِنَ التُّرَابِ (başımı yağdan, sudan ve topraktan mesh ettim)” cümlesindeki min harfinden teb’îz manasından başka bir mana anlamazlar.”³⁸¹

İmam Malik ve İmam Ebu Hanife, صَعِيدًا kelimesini “aslî toprak cinsi olan her şey”³⁸² olarak tarif etmektedirler. Onların bu tarifinde mermer vb. toprak cinsi olan bazı maddelerden mesh yapıldığında bunlardan bir kısmının mesh azalarına ulaştırılma imkânı yoktur.³⁸³ Bu karineden yola çıkarak min harfine tebyîn manası vermişlerdir. Nitekim onlara göre tebyîn manası teyemmüm yapılabilecek tüm maddeleri kapsarken teb’îz manası için aynı şeyi söylemek mümkün değildir.

³⁷⁷ Mâide 5/6.

³⁷⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 139; Kurtubî, a.g.e., V, 239.

³⁷⁹ Mâide 5/6.

³⁸⁰ Şafiî, a.g.e., C: I, s.50; Nevevî, el-Mecmu, C:II, s. 214.

³⁸¹ Demîrî, a.g.e., C:I, s.457.

³⁸² Mâlik b. Enes, a.g.e., C: I, s. 113; İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s. 157,158; Serahsî, a.g.e., C: I, s. 108;

Kâsânî, a.g.e., C: I, s. 53.

³⁸³ İbnu'l-Kassâr, a.g.e., s. 1072.

Şafîiler, فَتَيَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَاَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ âyet-i kerimesine “temiz bir topraga yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi ondan bir cüz ile meshedin” mealine ulaşarak “topraktan bir cüzün teyemmüm azalarına ulaştırılması vaciptir” hükmünü istidlâl etmişlerdir. Maliki ve Hanefiler ise, “aslı topraktan olan temiz bir şeye yönelin (teyemmüm edin), ondan başlayarak suretiyle yüzünüzü ve ellerinizi meshedin” mealine ulaşmışlardır. Bu manaya binaen “teyemmüm azasına saîdden bir cüzün ulaşmasının vacip olmadığı” hükmünü istidlâl etmişlerdir.

Sonuç olarak Arap dilinde harfin iki manada da kullanımını sabit olup, ihtilafa neden olan âyet-i kerimedeki min harfinin manasının tesbiti karine ile mümkündür. Müçtehidler kendi açılarından elde ettikleri karine ile harfin mana tercihini yapmış ve bu doğrultuda içtihat bulmuşlardır. Görüldüğü üzere müçtehidler, karine, mana tercihi ve ulaştıkları hükümlerinde Arap dilinin kaide ve kuralları dışına çıkmamışlardır. Nitekim mananın müsavi olduğu müşterek lafızlarda bu şekilde bir mana tercihi Arap dilinin kaide ve kurallarına aykırı değildir. Dolayısıyla her iki içtihat Arap dili açısından uygun olup âyet-i kerimeden her iki hükmü istidlâl etmek Arap dili açısından mümkündür.

1.1.2.4. Vâv (الْوَاوِ)

Arap dilinde atıf harfi olan vâv, İbn-i Hişâm’ın (ö.761/1360) ifade ettiğine göre و bağlacı ile atfedilen iki şeyin eylemde ortak olduğunu veya iki eylemin aynı kişi tarafından yapıldığını ifade eder.³⁸⁴ Örneğin جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو “Zeyd ve Amr geldi” cümlesinde و harfinin öncesi ve sonrasındaki lafızların ikisinde جاءَ “geldi” fiilini yaptığı manası anlaşılır. زَيْدٌ كَتَبَ وَدَهَبَ “Zeyd yazdı ve gitti” cümlesinde ise iki fiilide yapanın Zeyd olduğu ifade edilmiştir. Arap dilinde bu atıf edatı cümle içerisinde birden fazla anlamda kullanılmaktadır.³⁸⁵ Vâv harfinin atıf olarak kullanıldığı yerlerde harf ile atıf yapılan şeyler arasında tertibi ifade ederken bazen de bu mananın tam tersini ifade etmektedir. Örneğin قَامَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو “Zeyd ve Amr kalktı” cümlesinden birincinin önce ikincinin sonra, bunun tersi bir sırayla veya ikisinin birlikte kalktıkları

³⁸⁴ İbn Hişâm el-Ensârî, *Katrü’n-nedâ ve bellü’s-sadâ*, Beyrut, Mektebetu’l-Asriyye, 2006 s. 338.

³⁸⁵ Debâb Abdulcevvad Atâ, *Hurufu’l-Meani ve Alakatuha bil-Hukmi’s-Şer’i*, Kahire, Dâru’l-Menar, s.25,26

şeklinde üç farklı mana anlaşılabilir.³⁸⁶ Ancak cümlede bu manalardan hangisinin kastedildiğini karine ile anlamak mümkündür. Bu özelliğinden ötürü vâv bağlacı müşterek olarak kabul edilmiştir.

- a- *وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ* “İbrâhim İsmâil’le birlikte beytin temellerini yükseltiyordu”³⁸⁷ âyet-i kerimesinde sıralama söz konusu olmayıp vâv harfi eylemi ikisinin bereber yaptıklarını bildirmektedir.³⁸⁸ Nitekim buradaki karine yükseltilen temelin tek oluşu, iki farklı temel yükseltme işleminin olmadığı bilgisi burada karine kabul edilip atıf harfinin anlamı bu doğrultuda tercih edilmiştir.
- b- *إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا* “Yer o dehşetli sarsıntısıyla sarsıldığında ve yer ağırlıklarını dışarı attığında ve insan, "Ne oluyor buna!" dediğinde;”³⁸⁹ âyet-i kerimesinde vâv tertibi ifade etmektedir.³⁹⁰ Nitekim eylemlerin herbiri diğerini sonuç veren eylemler olması karinesi atıf harfinin mana tercihinde karine olarak değerlendirilmektedir.
- c- *وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا* “Dediler ki: “Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız”³⁹¹ âyetinde vâv harfi tertip ifade etmemiş, tam aksini bildirmektedir.³⁹² Nitekim hayatın ölümden önce olduğu karinesi harfin ifade etme ihtimali olan manalardan tertip ifade etmediği manasını tercih etmemiz için karine olmuştur.

Yukarıda sayılan üç anlam vâv harfinin atıf edatı olarak kullanıldığında müşterek olduğu anlamlardır. Bunların yanı sıra harf, atıf edatı olarak kullanılmadığında istînafiye, yemin, hal ve illet gibi manalara da gelmektedir. Ek olarak vâv harfi ara cümleyi bildirmek için *الْوَاوُ الْإِعْتِرَاضِيَّةُ* olarak da kullanılmaktadır.³⁹³

³⁸⁶ Murâdî, a.g.e., 45.

³⁸⁷ Bakara 2/127.

³⁸⁸ İbn Hişâm el-Ensârî, a.g.e., s. 338.

³⁸⁹ Zilzal 99/1-2-3.

³⁹⁰ İbn Hişâm el-Ensârî, a.g.e., s. 338.

³⁹¹ Câsiye 50/24.

³⁹² İbn Hişâm el-Ensârî, a.g.e., s. 338.

³⁹³ Muhammed Hasan eş-Şerîf, *Mu’cem Hurufu’l-Maani f’l Kur’ani’-Kerim*, Beyrut, Müessesetu’r-Risâle, 1996, c.III, s.1148.

Örneğin; *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ* “*Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun*”³⁹⁴ âyet-i kerimesinde vâv harfî, ara cümlelerin başına gelerek cümlelerin açıklama bildiren bir ara cümle olduğunu ifade etmiştir.

Fakihler, و harfine özel bir ilgi duymuş, elde ettikleri karineler sayesinde harfin anlam tercihinde bulunarak bu doğrultuda âyet ve hadislerden farklı hükümler çıkarmışlardır.³⁹⁵ Dolayısıyla bu harf fakihler arasındaki ihtilaf sebebi olmuştur. Tüm bu bilgiler ışığında kelimenin müşterek bir kelime olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Şimdi *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* adlı eserdeki bu harften kaynaklı ihtilafların tahliline geçebiliriz.

1.1.2.4.1. Tertip Üzere Abdest Almak

Allah Teâlâ, abdestin farzlarını, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ* “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).*”³⁹⁶ âyet-i kerimesi ile bildirmektedir. Alimler, âyet-i kerimede zikredilen yüzlerin, dirseklere kadar ellerin ve –şaz görüşler hariç- ayakların yıkanması ve başın mesh edilmesinin abdestin farzlarından olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu uzuvların yıkanırken veya mesh edilirken âyet-i kerimede bahsedilen sıralamasına riâyet etmenin hükmünde ihtilaf etmişlerdir.³⁹⁷ İmam Ebû Hanife, Süfyân Sevrî (ö. 161/778), Dâvûd (ö. 270/884) ve bir rivâyette İmam Mâlik³⁹⁸, “*Abdestte tertib vacib değildir*”³⁹⁹ demişlerdir. İmam Şafîî, İmam Ahmed ve Ebû Ubeyd el- Kasım (ö. 224/838), “*tertib, abdestin vaciblerindedir*”⁴⁰⁰ hükmünü istidlâl etmişlerdir.

³⁹⁴ Bakara 2/238.

³⁹⁵ Muhammed Abdurrahman er-Reyhânî, *Vavü’r-Rabt: Vazaifuhâ ve Delaletuhâ “ulumu el-Luga”* Kahire 1998, c. I s.173.

³⁹⁶ Mâide 5/6.

³⁹⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: II, s. 56; Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi’l-Ulemâ*, thk. Abdullâh Nezîr Ahmed, I-V, Beyrut, C: I, s. 153.

³⁹⁸ Asıl görüşüde budur. Bkn: İbn Abdilberr, *a.g.e.*, C: II, s. 15; Kurtubî, *a.g.e.*, C: VI, s. 98.

³⁹⁹ Merğînânî, *a.g.e.*, C: I, s.16; İbn Yûnus, *a.g.e.*, C: I, s.20; Nevevî, *a.g.e.*, C: I, s.443.

⁴⁰⁰ Mâverdî, *a.g.e.*, C: I, s.132; Nevevî, *a.g.e.*, C: I, s.443.

Âyet-i kerimede yıkanması veya mesh edilmesi emredilen uzuvlar biri birine vâv harfi ile atıf yapılmıştır. Fakihler, uzuvların sıralamasında bağlaç olarak vâv harfinin kullanılmasından kaynaklı âyet-i kerimeden iki farklı hüküm istidlâl etmişlerdir. Nitekim atıf edatı olan vâv harfi müşterek lafızlardandır.⁴⁰¹ Bu özelliğinden dolayı İbn Rüşd, ihtilafın birinci sebebinin “*atıf edatı olan vâv harfinin müşterek lafız olmasıdır*”⁴⁰² demektedir. Bir diğer ihtilaf sebebi olarak ise “*Peygamber (sav)’in fililerinin bazen o şeyin vacip olduğuna bazen de sünnet olduğuna delalet etmesi*”⁴⁰³ olduğunu söylemektedir.

Bahse konu olan ikinci ihtilaf sebebi aslında birincisinden bağımsız değildir. İbn Rüşd’ün bahsettiği ikinci ihtilaf sebebi özellikle Şafîîlerin vâv harfinin anlam tercihini hangi karineye dayanarak yaptıklarını ortaya koymaktadır. Nitekim ileride de değineceğimiz gibi Şafîîler, hükmü istidlâl ederken Arap dili açısından bir delil sunmaktan ziyade hadis-i şeriflerin, abdestte tertibin vacip olduğunu ifade ettiği deliline dayanmışlardır.

Müctehidlerin ortaya koydukları delillere geçmeden önce harfin Arap dilinde kullanıldığı manalar ve bunlarla alakalı nahiv âlimlerinin görüşlerini bilmekte fayda vardır. İbn Rüşd, “*Arap dilinde harfin her iki manada kullanıldığını açıkça görmekteyiz*”⁴⁰⁴ diyerek, harfin manaları ile alakalı olarak “*Nahiv âlimleri bu konuda iki görüşe sahiplerdir; Basralılar: “vav harfi maiyyet ve tertib bildirmez. Bu harfin ifade ettiği mana cem’ yani hükümde ortaklıktır” demektedirler. Kûfeliler ise: “vav harfi tertib ve sırayı bildirir” demişlerdir*”⁴⁰⁵ ifadeleri ile Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerini nakletmektedir. İbn Rüşd’ün bu sınıflandırmasını destekler mahiyette İbn Akîl (ö. 769/1367) gibi nahivciler de “*Vâv harfi Basralı nahivcilere göre mutlak cem’ ifade eder, Kufeli nevcilere göre ise tertib ifade eder*”⁴⁰⁶ sözleri ile bu konuda iki görüş olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu sınıflandırma birkaç açıdan doğru değildir.

⁴⁰¹ Ebû Saîd Salâhuddîn Hâîl b. Keykeldî b. Âbdillâh ed-Dimeşkî el-Alâî, **el-Fusûlu'l-Mufide fî'l-Vâvi'l-Mezîde**, thk. Hasan Mûsâ eş-Şâir, Ammân, Dâru'l-Beşîr, 1410/1990, s. 67.

⁴⁰² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 139.

⁴⁰³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 139.

⁴⁰⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 139.

⁴⁰⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 139; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: II, s. 61.

⁴⁰⁶ İbn Akîl Abdullâh b. Abdurrahman el-Akîlî el-Hemedânî el-Mısırî, **Şerhu İbn Akîl Alâ Elfiyeti İbn Mâlik**, 1400/1980, C:III, s. 226.

Nitekim her iki ekolden vâv harfî tertip ifade eder diyen âlimler vardır.⁴⁰⁷ Ayrıca Basralı ve Kufeli âlimlerden birkaçı hariç harfin cümlede her iki manada da kullanılabilmesi gibi üçüncü bir görüş de nahivciler arasında yaygındır. Dolayısıyla bu konudaki görüşleri şu şekilde sıralamamız mümkündür.

Birinci görüş, nahiv âlimlerinin genel görüşüdür ki; cümlede tertip veya beraberlik bildirdiğine delalet eden bir karine yok ise mutlak cem‘ ifade eder görüşüdür.⁴⁰⁸ İmam Şafî, Sibeveyh ve Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) gibi nahvin imamları bu görüştedir.⁴⁰⁹

İkinci görüş, vâv harfî sadece mutlak cem‘ ifade eder görüşüdür. Basralı nahiv âlimlerinin genel kanısı bu yöndedir.⁴¹⁰ Bazı kaynaklarda bu görüşün nahivcilerin cumhurunun görüşü olduğu nakledilmektedir.⁴¹¹

Üçüncü görüş, Sa‘leb (ö. 291/904) ve Dürüsteveyh (ö. 347/958) gibi bazı Kufeli nahivciler, Şafîilerin geneli ve bazı Hanefilerin görüşüdür ki “vâv harfî her zaman tertip için gelir”⁴¹² demektedirler. İbnü'n-Nâzım (ö.686/1287), bu görüşün Arap dili açısından yanlış bir görüş olduğunu İbn Mâlik’in *Elfiyye* isimli eserine yazdığı şerhinde birçok âyet ve şiirle destekleyerek ortaya koymuştur.⁴¹³

Yukarıda bahsettiğimiz tüm görüşleri toparlayan Murâdî (ö.749/1348), harfin kullanıldığı manalar ile alakalı olarak şunları söylemektedir;

“Vâv harfî, Nahiv âlimlerinin cumhuruna göre mutlak cem‘ ifade eder. قَامَ زَيْدٌ cümlesinden Zeyd ve Amr’ın beraber kıldığı, Zeyd’in önce veya sonra kalktığı gibi üç farklı mana anlaşılma ihtimali vardır. Sibeveyh de bu cümlede bir karine olmadığınıdan bu manaların her birinin anlaşılabilmesini tercih etmiştir. Kutrub (ö.318 / 930), Sa‘leb (ö. 291/ 904), Ebû Ömer ez-Zâhid (ö. 345 / 956), Raba‘î (ö. 420

⁴⁰⁷ Güman, a.g.e., s.268.

⁴⁰⁸ Alâî, a.g.e., s. 67.

⁴⁰⁹ İbn Abdilberr, a.g.e., C: I, s. 145; Sibeveyh, a.g.e., C:I, s.218; Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed b. Abdulğaffâr el-Fârisî, *et-Tâ‘likatu Alâ Kitâbi Sibeveyh*, thk. Avd b. Hamd el-Kûzî, I-VI, 1410/1990, C: IV, s. 242.

⁴¹⁰ İbn Akîl, a.ge., C: III, s. 226.

⁴¹¹ Alâî, a.g.e., s. 67.

⁴¹² Alâî, a.g.e., s. 68.

⁴¹³ İbnü'n-Nâzım Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh ed-Dımeşkî, *Şerhu İbnü'n-Nâzım Alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, 1420/2000, s. 372.

/ 1029), Hisâm b. Muâviye (ö. 209 / 824) ve Ebû Cafer Dineverî (ö. 289 / 902) gibi nahivcilere göre ise vâv harfî tertib ifade etmektedir. Ferra ise cem‘ manasının anlaşılmasının mümkün olmadığı yerlerde vâv harfinin tertip ifade ettiği görüşündedir. Dolayısıyla Sîrâfî (ö. 368/979) ve Fârisî (ö. 377/987) gibi bazı Basralı âlimlerin “Basralı ve Kûfeli nahivcilerin ittifakıyla vav harfî tertip ifade etmez” sözleri doğru değildir.”⁴¹⁴

Tüm bunları incelediğimizde vâv harfinin cümlede -atıf vâvı olarak geldiğinde- tertib ve cem‘ manalarına delaletinde birçok tartışma olduğunu ve her görüş sahibi kendi görüşünü birçok şiir ve âyetle desteklediğini görmekteyiz. Delilleri ve her delile itirazları konunun bütünlüğünü kaybetmeme adına burada zikretmeyeceğiz. Ancak birinci görüş olan “Cümlede tertip veya beraberlik bildirdiğine delalet eden bir karine yok ise mutlak cem‘ ifade eder” görüşü kanaatimizce daha isabetlidir. Nitekim diğer görüş sahipleri görüşlerinin aksine olan tüm delilleri tevil yoluna gitmişlerdir. Ayrıca İbn Abdülber (ö. 463/1071) ve İbn Rüşd’ün konudaki ihtilafı vâv harfindeki müştereklikten kaynaklı olduğunu söylemesi⁴¹⁵ ve Kurtubi’nin meşhur tefsirinde harfin her durumda tertip ifade etmediği görüşü⁴¹⁶ gibi birçok âlimden yapılan nakiller birinci görüşü tercih etmemizin nedenlerindedir. Ayrıca İmam Şafî’den vâv harfi her durumda tertip ifade ettiği gibi bir görüş de rivâyet edilmemiştir. Nitekim Şafî’nin vâv harfine tertip manası vermediği birçok görüşü bulunmaktadır.⁴¹⁷ Örneğin, *وَأْتُمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ* “Hacı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin” âyetine binaen Şafî, umre yapana hac farzdır görüşünü ifade etmiştir.⁴¹⁸ Eğer ona göre vâv her durumda tertip ifade etmiş olsaydı o takdirde hac yapana umre farzdır demesi gerekirdi.

Bu konuda zikredilen görüşlerden birinci görüşü tercih edersek hem Şafî’nin hem de Cumhuriyetin içtihadlarına ulaşmak mümkündür. Ancak ikinci veya üçüncü görüşü tercih ettiğimizde birçok fakihin Arap diline tamamen ters bir içtihat yaptığını kabul etmemiz gerekir ki bu ise muhaldir. Ayrıca tüm Kûfeli ve Basralı âlimler

⁴¹⁴ Murâdî, a.g.e., s. 158-159.

⁴¹⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 139.

⁴¹⁶ Kurtubî, a.g.e., C: VI, s. 99.

⁴¹⁷ Bkn: Güman, a.g.e., s. 213-217.

⁴¹⁸ Şafî, a.g.e., C: III, s.326.

arasında bu harfin asıl olarak cem‘ manasında kullanıldığında ittifak vardır.⁴¹⁹ Ancak tertib ifade ettiğine karine olması durumunda harf tertip manasını da ifade etmektedir.

Sonuç olarak vâv harfinin sadece cem veya sadece tertib ifade ettiği görüşü bazı Kûfe ve bazı Basralı nahivcilerin görüşüdür. Nanivcilerin genelinin görüşü ise vâv harfi Arap dilinde her iki manada da kullanıldığıdır. Dolayısıyla vav harfi Arap dilinde müşterek bir lafız olup, cümledeki manasını belirlemek için karineye ihtiyaç vardır. Nitekim bu ihtilafı konu edinen İbn Abdülber (ö. 463/1071), tüm delilleri zikrettikten sonra “*harfin bir manaya delaletine karine var ise ittifakla vâv harfi o manaya delalet eder*”⁴²⁰ demektedir. Bu durumda konunun tahlili için önce karineyi tesbit etmek gereklidir.

Harfi mutlak cem‘ olarak kabul etmek için karineye ihtiyaç yoktur. Nitekim harfin başka manaya delaletine bir karine olmayışı harfin mutlak cem‘ manasında olduğunun karinesi olarak kabul edilir. Dolayısıyla burada harfin tertib manasına delaletinin karinesini aramak gereklidir.

Bazı Şafîiler, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)*”⁴²¹ âyet-i kerimesinin başında zikredilen fâ (الْفَاء) harfinin karine olduğunu söylemektedirler.⁴²² Nitekim fâ, şartın cevabının başında yer aldığındaki takip ifade eder. Dolayısıyla yüzü yıkamakla başlamanın vacip olmasına ve diğer uzuvları zikredilen tertib ile yıkanmasının vacipliğine delil kabul edilmiştir.⁴²³ Ancak bu görüş Şafiilerin geneli tarafından kabul edilmemiştir. Nitekim fâ harfinin takip için gelmesi vâv harfine tertip manasının verilmesi için yeterli bir karine değildir.⁴²⁴ Çünkü fâ harfi, tertip, takip, mutlak atıf vb. birçok manada müşterek bir lafız olup birden fazla manada kullanılmaktadır.⁴²⁵

⁴¹⁹ Alâî, a.g.e., s. 73.

⁴²⁰ İbn Abdilberr, a.g.e., C: II, s. 58.

⁴²¹ Mâide 5/6.

⁴²² Mâverdî, a.g.e., C: I, s. 139.

⁴²³ İsnævî, el-Hidâye ilâ Evhâmi'l-Kifâye, thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâslûm, 2009, s. 33.

⁴²⁴ Mâverdî, a.g.e., C: I, s. 139.

⁴²⁵ İbn Hişâm el-Ensârî, a.g.e., s. 302.

Nahiv âlimlerine göre fâ harfi, şart edatının cevabının başında gelip, cevap da emir veya nehiy gibi talep cümlesi olursa şart ile cevabı birbirine bağlamakta ve takip ifade etmektedir.⁴²⁶ Ancak fâ harfinin takip manasında olması vâv harfinin tertip ifade etmesini gerektirmez. Şöyleki, şartın cevabı إِذَا جَاءَ زَيْدٌ فَكُلُوا “Zeyd geldiğinde yeyin” örneğinde olduğu gibi tek olsaydı “ fâ takib’i ifade eder dolayısıyla namaza kalktığımızda yüzümüzü yıkamamız gerekir” diyebilirdik. Ancak şartın cevabı، إِذَا جَاءَ زَيْدٌ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا “Zeyd geldiğinde yeyin ve için” cümlesindeki gibi iki veya daha fazla şeyden oluşturulduğunda önce yeme sonra içme eyleminin yapılması gerektiğini söylemek mümkün değildir. Bunu söyleyebilmek için cümlede bir karineye ihtiyaç vardır. Dolayısıyla yukarıdaki cümlede cevaplardan hangisinin önce yapılması bir önem arzetmemektedir.

Bu bağlamda âyet-i kerimede şartın cevabı، âyet-i kerimede zikredilen uzuvların yıkanmasıyla abdest filini gerçekleştirir.⁴²⁷ Buradan vâv harfinin tertib ifade ettiğini söylemek Arap dili açısından doğru bir yaklaşım değildir.⁴²⁸ Dolayısıyla İmam Şafî’nin bu hükme varmasında etkili olan karine fâ harfinin manası olmadığını söylememiz mümkündür. Şafî bu hükmü، abdestte tertibin farz olduğunda selefin icmâ’ının olduğu، abdesti namaza kıyas etmesi ve Peygamber (s.a.v.) her daim tertib üzere abdest alması gibi delillerden istinbât etmiştir.⁴²⁹ Dolayısıyla istinbât ettiği hükme Arap dili açısından bir karine sunmadığını söylememiz mümkündür.

Abdestte tertibin vacip olduğunu savunan bir diğer görüş sahibi Hanbeliler ise elde ettikleri hükme cümleden karine sunmayı başarmışlardır. Onlar cümlede vâv harfinin tertib ifade ettiği karinesi başın meshedilme emrinin، yıkanması emredilen uzuvlar arasına girmesine bağlamaktadırlar.⁴³⁰ Nitekim Araplar، birbirine atıf yaptıkları şeyler arasına -bir faide olmadan- onlarla denk olmayan başka bir şeyi sokmazlar.⁴³¹ Yani Hanbeliler، “mesh edilmesi gereken uzvun yıkanması gereken uzuvların arasına girmesi âyette tertibin olduğunu göstermektedir” demişlerdir. Dolayısıyla Abdest uzuvları arasında tertip farz olmasaydı başın meshedilmesi

⁴²⁶ Muhammed el-Antâki, *El-Minhac fi'l-Kavaid ve'l-İ'rab*, Beyrut/Lübân, Dâru’ş-Şark el-Arabî, s.229.

⁴²⁷ Bkn: Kurtubî, *a.g.e.*, C: VI, s.98; Mâverdî, *a.g.e.*, C: I, s. 140; Cessâs, *a.g.e.*, C:I, s. 331.

⁴²⁸ Bkz; Kurtubî, *a.g.e.*, C: VI, s.99.

⁴²⁹ Şafî, *a.g.e.*, C: II, s. 65; Mâverdî, *a.g.e.*, C: I, s.140; Kurtubî, *a.g.e.*, C: VI, s.98.

⁴³⁰ İbn Kudâme, *el-Kâfi*, C: I, s. 67.

⁴³¹ Bahâuddîn el-Makdisî, *a.g.e.*, s. 29.

hükümünün en son söylenmesi Arap dili açısından daha doğru olurdu. Ama başın meshedilmesinin ayakların yıkanmasından önce gelmesi vâv harfinin tertib ifade ettiğinin karinesi kabul edilmiştir. Buradan hareketle bu âyet-i kerimede vâv harfi tertib manasını ifade etmek için geldiğini savunmuşlardır.

Sonuç olarak Hanbeli ve Şafîiler, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ *“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi sonra dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; sonra başlarınızı meshedin, sonra ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)”* şeklinde meal vermişlerdir. Bu manadan anlaşılacağı üzere abdest uvuzlarının sıra ile yıkanmasının vacib olduğu hükmünü istidlâl etmişlerdir.

Hanefî ve bazı Malikiler ise, *“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, ayaklarınızı topuk kemiklerine kadar yıkayarak ve başlarınızı meshederek abdest alın”* mealine ulaşmışlardır. Görüleceği üzere Hanefî ve bazı Malikiler ulaştıkları mealde namaza kalkıldığında emredilen, el, ayak ve yüzün yıkanması basın ise mesh edilerek abdestin gerçekleştirilmesidir. Bu bağlamda âyet-i kerimeden tertip değil mutlak cem‘ yani fiillerin hepsinin eksiksiz yapılması anlaşılmaktadır.

Her iki görüş sahiplerinin usul farklılıkları ve sünnetten elde ettikleri deliller göz ardı edilerek Arap dili açısından bir tercih yapıldığında Hanefî ve bazı Malikilerin görüşlerinin âyet-i kerimeden anlaşılması mümkün olsa da Hanbelilerin kabul ettikleri karine ile abdestte tertibin vacip olduğunu söylemek Arap dili açısından daha isabetli görülmektedir.

1.1.2.4.2. Abdestte Muvâlâtın Hükümü

Müctehidler, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ *“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)”*⁴³² âyet-i kerimeden istinbât ettikleri abdest ile alakalı hükümlerin genelinde ittifak ederken, bir kısmında da ihtilaf etmişlerdir. İhtilaf

⁴³² Mâide 5/6.

ettikleri konulardan birisi de abdest alırken organlarının peş peşe yıkanması demek olan muvâlâtın hükmüdür.⁴³³ İmam Mâlik, -meşhur kavline göre- “*unutma veya güç yetirememe gibi hallerin dışında abdestte muvâlât farzdır*”⁴³⁴ hükmünü istinbât etmiştir. İmam Şafiî, kavli kadîminde “*muvâlât farzdır*” derken, kavli cedidinde bu görüşünden vaz geçerek “*muvâlât sünnettir*” demektedir.⁴³⁵ İmam Ebû Hanife de “*muvâlât sünnettir*” görüşündedir.⁴³⁶

İbn Rüşd’e göre âlimlerin bu konuda ihtilafları iki sebepten kaynaklıdır. İlk sebep, “*vâv harfinin müşterek bir lafız oluşudur.*”⁴³⁷ Müşterek tabirinden kasdını, “*bu harf ile bazen birbiri ardına gelmeyen şeyler atıf yapılırken bazen de tam tersi olanlar atıf yapılmaktadır*”⁴³⁸ cümleleri ile açıklayan İbn Rüşd’ün sözlerinden de anlaşılacağı üzere buradaki müştereklik “*abdestte tertibin hükmü*” başlığı altında incelediğimiz müştereklikten farklıdır. Dolayısıyla konuya vaz’ ilmi açısından baktığımızda, ihtilafın vâv harfinin müşterekliğinden kaynaklı olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir. Nitekim konuyu vaz’ ilmi açısından ele alabilmemiz için vâv harfinin ta’kib manasında olduğunu söylememiz veya fâ harfi yerine vâv kullanılmış dememiz lazımdır. Harfin müşterek olduğu manalar arasında ta’kib manası yoktur. Hiçbir nahiv âlimi vâv harfinin ta’kib manasında kullanıldığını söylememekle beraber Arap dilinde vâv harfi ta’kib ifade eden fâ yerine de kullanılmamaktadır.⁴³⁹

⁴³³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 41; Ahmet b. Hanbel, bir rivâyete göre “*muvâlât abdestin farzlarındandır*” derken (İbn Kudâme, **el-Muğnî**, C: I, s. 102; Ebu’l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasan el-Hanbelî el-Kelvezânî, **el-Hidâye Alâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed**, thk. Abdullatîf Hemîm, Mâhir Yâsîn el-Fahl, Muessesetu Ğarrâs, 1425/2004, C: I, s.55; Alî b. Akîl el-Bagdâdî, **et-Tezkire fi’l-Fikh**, thk. Nâsır b. Suûd, Riyad, Dâru İşbîlîyâ, 1422/2001, s. 33.) ondan yapılan diğer bir rivâyette ise “*muvâlâtın abdestin sünnetlerindedir*” demektedir. (Muhammed b. el-Huseyn İbnu’l-Ferrâ, **el-Mesâilu’l-Fikhiyye min Kitâbi’r-Rivâyeteyn ve’l-Vecheyn**, thk. Abdulkerîm b. Muhammed el-Lâhim, Riyad 1405/1985, s. 79; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C: I, s. 102)

⁴³⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 41; Mâzerî, **a.g.e.**, C: I, s. 153; Ebû’l-Fadl İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî, **et-Tenbîhâtü’l-Mustenbita Alâ’l-Kutubi’l-Mudevvene ve’l-Muhtelita**, thk. Muhammed el-Vesîk, Abdulmunîm Humeytî, I-III, Beyrut 1432/2011, C: I, s. 75; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, **Hâşiyetu’d-Desûkî Alâ’s-Şerhî’l-Kebîr**, C: I, s. 92.

⁴³⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 41; Mâverdî, **a.g.e.**, C: I, s. 132; Gazzâlî, **el-Vasît fi’l-Mezheb**, thk. Ahmed Mahmûd İbrahîm, Muhammed Muhammed Tâmr, I-VII, Kahire, Dâru’s-Selâm Kahire, 1417H, C: I, s. 289; Nevevî, **Ravdatu’t-Tâlibîn**, C: I, s. 64.

⁴³⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 41; Kudûrî, **a.g.e.**, C: I, s. 133; Serahsî, **a.g.e.**, C: I, s. 56; Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s. 22.

⁴³⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 41.

⁴³⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 41.

⁴³⁹ İbnu’s-Serrâc Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî en-Nahvî, **el-Usûl fi’n-Nahv**, thk. Abdulhuseyn el-Fetlî, I-III, Beyrut, Mu’essesetu’r-Risâle, C: I, s.59.

Âyet-i kerimeden muvâlâtın farz olduğunu istinbât eden Hanbelî ve Malikî fakihleri, elde ettikleri hükümlere Arap dilinden bazı deliller sunmuşlardır. Onlara göre, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)”⁴⁴⁰ âyet-i kerimesinde إِذَا şart edatı kullanılmış, cevabı olan فَاغْسِلُوا emir fiilinin başında ise ف harfi gelmektedir. Fâ harfi ise ta’kib manasında olup araya fasıla koymadan peşi sıra yapmak manasını ifade eder.⁴⁴¹ Ayrıca فَاغْسِلُوا emirinin mef’ûlleri vâv ile birbirine atf yapılması onların cem‘ edilmesi gerektiğini gösterir.⁴⁴² Dolayısıyla âyet-i kerimenin takdiri يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا هَذِهِ الْأَعْضَاءَ “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman bu uzuvlarınızı yıkayın” mealindedir.⁴⁴³ Buna göre bu uzuvların araya zaman koymadan tek bir seferde yıkanması gerektiğini anlamışlardır.

Hanefî müctehidleri, âyet-i kerimenin lafzından abdest uzuvlarının peşi sıra yıkanmasının anlaşılmadığını savunmuşlardır.⁴⁴⁴ Nitekim abdest uzuvları birbirine vâv harfi ile atf yapılmıştır. Vâv harfi ise mutlak cem‘ manasını ifade etmektedir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla cem‘in meydana gelmesi yeterli olup, aralıklı veya aralıksız olması hükmü değiştirmemektedir.

Şafiîler ise Arap dilinden deliller sunmayıp Arap dili dışından deliller ile hükmü istidlâl etmişlerdir.⁴⁴⁶

İbn Rüşd, ikinci ihtilaf sebebi olarak, “Peygamber (sav)’in fiillerinin vücut veya mendubluğa delalet etmesinde ihtilaf etmeleri”⁴⁴⁷ olduğunu söylemektedir. Bu sözleri, müctehidlerin ihtilaflarının asıl sebebidir. Nitekim Peygamber (sav)’den rivâyet edilen abdest ile alakalı hadis-i şeriflerin genelinde Peygamber (sav) muvâlât

⁴⁴⁰ Mâide 5/6.

⁴⁴¹ Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn b. Hasen b. İdrîs el-Buhûtî el-Hanbelî, **Keşşâfu'l-Kınâ An Metni'l-İknâ**, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, C: I, s.84.

⁴⁴² Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Hâlebî, **et-Ta’lîka âlâ'l-Mukarreb**, thk. Cemîl Abdullâh Avîda, 1424/2004, s. 126.

⁴⁴³ Karâfî, **a.g.e.**, C: I, s. 271.

⁴⁴⁴ Cessâs, **a.g.e.**, s. 327.

⁴⁴⁵ Mevslî, **a.g.e.**, C:I, s. 11.

⁴⁴⁶ Mâverdî, **a.g.e.**, C:I, s. 137.

⁴⁴⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 41.

ile abdest almaktadır. Ancak Hanefi ve Şafiîlerin delil kabul ettikleri bir rivâyette “Peygamber (s.a.s) gusûl ederken önce abdest alır ve ayaklarını yıkamayı en son yapardı”⁴⁴⁸ diye rivâyet bulunmaktadır. Dolayısıyla mezheplerin temel kaynaklarında konu ile alakalı tartışmalar genellikle rivâyetler üzerinden yapılmıştır. Buradan hareketle ihtilafın nedeninin Arap dilinde vâv harfinin müşterek bir lafız oluşundan kaynaklandığını söylememiz zordur.

Ayrıca Arap dilinde رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا “Zeyd’i ve Amr’ı gördüm” cümlesinde Zeyd ve Amr’ın görülmesi sırayla veya sırasız olduğunu anlamak mümkündür. Ancak – karene olmadan- ikisinin araya bir zaman girmeden görüldüğünü anlamak mümkün değildir. Nitekim Zeyd’i pazartesi, Amr’ı ise Cuma günü gören bir kişinin bu sözü söylemesi oldukça muhtemeldir. Kişi bu ikisini peşpeşe gördüğünü ifade etmek için رَأَيْتُ زَيْدًا فَعَمْرًا “Zeyd’i ve Amr’ı peşi sıra gördüm” demesi gerekir ki o takdirde Zeyd ile Amr’ın peşi sıra görüldüğü anlaşılır.⁴⁴⁹

Sonuç olarak konu ile alakalı diğer deliller göz ardı edildiğinde âyet-i kerimeden anlaşılan, abdest azalarının hepsinin yıkanmasının gerekliliğidir. Bu uzuvların artarda yıkanmasının âyet-i kerimeden anlaşılması ise konu ile alakalı diğer deliller olmadan mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla tüm bu araştırmalar, ihtilafın Arap dilinden kaynaklı olmadığını söylemenin daha doğru bir yaklaşım olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

1.1.2.5. Ev (أَوْ)

Arap dilinde ev (أَوْ) harfi, bir bağlaç olarak kullanıldığında iki kelimeyi veya cümleyi birbirine bağlamak için kullanılır. Örneğin, طَلَعَ عَلَيْنَا فَلَانٌ طُلُوعُ الصُّبْحِ الْمُنِيرِ أَوْ الشَّمْسِ “Falan üzerimize nurlu sabah veya güneş gibi doğdu” cümlesinde olduğu gibi aynı manayı ifade etse de farklı lafızları birbirine bağlamıştır. Cümlede bağlaç olarak kullanıldığında on iki farklı anlamda müşterek olarak kullanılmaktadır.⁴⁵⁰ Bu manalardan bazılarını şu şekilde sıralamamız mümkündür;

⁴⁴⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 41.

⁴⁴⁹ Bkz. İbn Ya’îş, a.g.e., C: I, s. 57; Ebû Abdullâh Muhammed b. Hasen el-Cuzâmî, el-Lemha fi Şerhi'l-Mulha, thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâidî, I-II, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 1424/2004, C: II, s.692.

⁴⁵⁰ İbnu Hişâm, Muğni'l-Lebib, C: I, s. 74.

- a- eş-Şekkîyye (الشَّكِّيَّةُ) manasında gelir.⁴⁵¹ Örneğin kişi, قَضَيْتُ فِي السَّيَاحَةِ ثَلَاثِينَ “yüzmede otuz veya kırk dakika geçirdim” denildiğinde ev harfi, şek manasında kullanılmaktadır.
- b- Ev harfi bazen vâv manasında gelip vâvın ifade ettiği manaları da ifade eder.⁴⁵² Örneğin Peygamber (sav)’in şu sözünde olduğu gibi; أَنْبُتُ أَحَدًا فَمَا عَلَيْكَ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ صِدِّيقٌ أَوْ شَهِيدَانِ “Ey Uhud! Sallanma, üzerinde bir nebi bir sıddık ve iki şehitten başkası yoktur.”⁴⁵³ Görüldüğü üzere burada ev harfi vâv manasında kullanılmıştır.
- c- Bu harf, ibhâm (الإِهَامُ) manasında da kullanılmaktadır.⁴⁵⁴ Örneğin bizimle beraber yolculuk yapmak isteyen biri seyahate ne zaman çıkacağımızı sorduğunda o kişinin bizle seyahat etmesini istemediğimizde ona سَأَسَافِرُ يَوْمَ السَّبْتِ أَوْ الْأَحَدِ “Cumartesi veya Pazar günü seyahat edeceğim” cevabını veriyorsak burada ev harfinin ibhâm manasında olduğunu söyleyebiliriz. ibhâm manası ile şekkîye manası birbirlerine yakın manalar olmakla beraber aslında aralarında şöyle bir fark vardır. Şekkîye manasında mütekellimden kaynaklı bir bilgi eksikliği varken, ibhâm manasında mütekellim, muhatabına kasti olarak cümleyi belirsiz bir şekilde aktarmaktadır.⁴⁵⁵
- d- Bu harfin ifade ettiği bir diğer mana ise tehyîr (التَّخْيِيرُ) manasıdır.⁴⁵⁶ وَقَالُوا “Onlar, “Yahudi veya Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız” dediler”⁴⁵⁷ âyet-i kerimesinde “Yahudi veya Hıristiyan olun ki” cümlesi ikisinden birini tercih edin manasındadır.
- e- Bu kelime bahsettiğimiz manalar dışında ibâhe (الإِبَاحَةُ) ve taksîm (التَّقْسِيمُ) manalarında da kullanılmaktadır.

⁴⁵¹ Abbas Hasan, **en-Nahvu’l-Vâfi**, Kahire, Dâru-l Maarif, C: III, s.605.

⁴⁵² Murâdî, **a.g.e.**, 66.

⁴⁵³ Buhârî, “Ashâbu’n-Nebî”, 6; Tirmizî, “**Menâkıb**”, 18; Nesâî, “**Ahbâs**”, 4.

⁴⁵⁴ İbnu Hişâm, **Muğni’l-Lebîb**, C:I, s. 74.

⁴⁵⁵ Murâdî, **a.g.e.**, s. 66.

⁴⁵⁶ İbnu Hişâm, **Katrü’n-nedâ ve Bellü’s-sadâ**, s.341.

⁴⁵⁷ Bakara 2/135.

- f- Ek olarak ev harfi idrâb (الإِضْرَابُ), tevbih (التَّوْبِيحُ), ilâ harfinin yerine kullanım gibi manalarda da kullanılmıştır. Ancak kanaatimizde kelimenin bu kullanımları vaz‘i kullanımdan ziyade mecâzi kullanımlardır.

Yukarıda bahsi geçen manalar bu kelimenin müşterek bir harf olduğunu ortaya koymaya yeterlidir. Fıkhî ihtilafa zemin hazırlayan manaları meselelerin başlıkları altında detaylıca ele alacağımızdan harfin en meşhur manalarını birer örnekle aktarmak yeterli olacaktır.

1.1.2.5.1. Eşkîyanın Cezası

İslam dini, insanların rahat bir yaşam sürebilmeleri adına ortaya koyduğu kanunlarının tamamını otoritenin korunması, emniyet ve asayişin sağlanması, kişilerin mal ve can güvenlikleri ve seyahat özgürlüklerinin korunması gibi temel ilkeler çerçevesinde şekillendirmiştir. Bu hakları özgürce yaşatmayı hedefleyen İslâm dini, eşkıyalık suçunu dinen büyük günahlardan sayarak, eşkıyalık yapmayı büyük suçlar arasında saymış, bu suçu işyeleyen kişiye uygulanacak cezaî müeyyidelere özellikle değinmiştir.

Kur’an, bu hususta, *إِنَّمَا جَزَاُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ* “Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları veya el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi veya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır”⁴⁵⁸ buyurularak, İslâm ülkesinde yol kesip baskın yapan müslüman veya zimmîler hakkındaki hükmün, öldürülmek, asılmak, çapraz olarak el ve ayaklarının kesilmesi ve yerinden sürülmesi olduğu bildirilmiştir.

Bu âyet-i kerimeye binaen İslam âlimleri, eşkıyanın cezasının yukarıda sayılan cezalar ile verilmesinde ittifak etmişlerdir.⁴⁵⁹ Ancak İslamiyetin bir diğer özelliği olan adâlet kavramını göz önünde bulunduran âlimler, “uygulanacak cezanın işlenen suç

⁴⁵⁸ Maide 5/33.

⁴⁵⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C: IV, s. 1758; Heyet, el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye, C: XVII, 158.

göre değişen cezalar mı?”, yoksa “hâkim bu cezalardan hangisini isterse onu uygulayabilir mi?” diye ihtilâf etmişlerdir.⁴⁶⁰ Hangi cezanın kim için uygulanacağı ile alakalı birçok tafsilata yer veren müctehidler, cezanın bazı detaylarında ihtilaf etseler de Arap dilinden kaynaklı ihtilafları açısından konuyu üç görüş altında toplayarak incelemek mümkündür. Bu şekilde bir inceleme konunun anlaşılması adına daha sağlıklı olacaktır.

Birinci görüş Ebû Hanîfe, Şafî, Evzâi (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Saîd b. Cübeyr’in (ö. 94/713 [?]) görüşüdür. Onlara göre “*bu cezalar işlenen suça göre değişen cezalardır. Hâkimin burada tercih hakkı yoktur*”⁴⁶¹ demektedirler. Yani eşkıya, birini öldürmüşse cezası, öldürülmek veya asılmaktır. Hırsızlık yapmış ise elinin kesilmesidir.

İkinci görüş, İbn Abbas (ö. 68/687-88), Mücahid (ö. 103/721) Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Said b. Müseyyeb’in (ö. 94/712) görüşüdür ki onlar, “*hâkim bu cezalardan birini vermekte muhayyerdir*”⁴⁶² demektedirler. Yani hâkim, eşkıyaya âyet-i kerimede zikredilen cezalardan dilediğini vermekte özgürdür.

Üçüncü görüş, İmam Malik’in görüşüdür. Aslında bu görüş ilk görüş ile aynı olmakla beraber⁴⁶³ İmam Malik, hâkimin mutlak muhayyerliğini sadece bazı suçlara hasretmektedir. Şöyle ki, “*eşkıya, cinâyet işlememiş veya hırsızlık yapmamış, sadece yolcuları korkutmuş ise, o zaman hâkim onu öldürmek, asmak, el ve ayaklarını kesmek veya sürmek arasında muhayyerdir.*”⁴⁶⁴ Ancak “*eşkıya, yol keserken cinâyet işlemiş ise öldürülmesi gerekir. Hâkim, el ve ayaklarını kesmekle onu sürmek arasında muhayyer değildir. Onu öldürmekle asmak arasında muhayyerdir.*”⁴⁶⁵ “*Eğer eşkıya bir gurubun elebaşı veya azılı bir eşkıya değilse o zaman onun hakkı -ona dayak atmak*

⁴⁶⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1758.

⁴⁶¹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1758; Heyet, **el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveyyiyye**, C: XVII, 158; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XXIV, s. 205, 206; Bedruddîn el-Aynî, **a.g.e.**, C: VII, s. 82; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C: XII, s. 476.

⁴⁶² İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XXIV, s. 204; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1759.

⁴⁶³ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XXIV, s. 204; İbn Rüşd el-Cedd, **a.g.e.**, C: III, s. 228; Kâdî Abdulvehhâb, **a.g.e.**, C: II, s. 195.

⁴⁶⁴ Kâdî Abdulvehhâb, **a.g.e.**, s. 850

⁴⁶⁴ Mâlik b. Enes, **a.g.e.**, C: IV, s. 552.

⁴⁶⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1759.

ve onu sürmek gibi- daha hafif bir cezadır.”⁴⁶⁶ Ayrıca İmam Malik, hâkimin muhayyer olmasını “*hâkim istişare sonucu suçuna uygun olan bir cezayı verir*”⁴⁶⁷ diyerek aslında hâkimin mutlak muhayyer olmadığını ifade etmektedir. Yani İmam Mâlik hâkimin cezanın tercihiinde mutlak özgür olduğunu kabul etmemekte, suçta uygun bir ceza tercihiinde bulunması gerektiğini savunmaktadır.

İbn Rüşd, hangi cezanın kim için uygulanması gerektiğinde fakihlerin ihtilaf sebebinin, “*âyet-i kerimedede cezaların atıf yapıldığı “ev” harfinin tahyîr veya tafsîl malarından hangisi için kullanıldığında ihtilâf etmeleri*”⁴⁶⁸ olduğunu söylemektedir. Kanaatimizce İbn Rüşd’ün burada kastettiği anlamlar harfin tahyîr ve taksîm manalarıdır. Dolayısıyla bu ihtilaf ev harfinin müşterek bir lafız olmasından kaynaklıdır.

Atıf edetati olarak kullanılan ev harfinin Arap dilinde tahyîr ve taksîm manalarında kullanımının var olduğunu, nahiv âlimlerinin bu manalardan hiçbirisini inkâr etmediğini,⁴⁶⁹ harfin her iki manası için de Arap dilinden birçok şahit getirilerek harfin her iki manaya vaz’ının olduğunda ittifak ettikleri görülmektedir. Konuyu açıklığa kavuşturma adına bu örneklerden birkaçından bahsetmekte fayda vardır.

Arap dilinde, تَرَوُجٌ هِنْدًا أَوْ أُخْتَهَا “*Hint veya onun kızkardeşi ile evlen*” denildiğinde bu cümlede أُ harfi tahyîr manasında kullanılmıştır. Nitekim cümledeki kişinin iki seçeneği beraber seçemeyeceği, harf için tahyîr manasının tercih edilmesinin karinesidir. Harfin bu manada kullanımına getirilen bir diğer örnek ise فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ “*Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakire yedirmek yahut onları giydirmek ya da bir köle âzat etmektir*”⁴⁷⁰ âyet-i kerimesidir. Burada ev harfinin tahyîr manasında olduğunu, dolayısıyla kefarete ödeyecek kişinin, yedirmek, giydirmek veya köle azat etmekte özgür olduğu kimi fakihler ve nahivciler tarafından anlaşılmıştır.⁴⁷¹

⁴⁶⁶ Mâlik b. Enes, **a.g.e.**, C: IV, s. 552.

⁴⁶⁷ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XXIV, s. 204;

⁴⁶⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1759.

⁴⁶⁹ Nâzıru'l-Ceyş, **a.g.e.**, s. 3452; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Mâlik et-Tâî el-Ciyânî Cemâl ed-Dîn, **Şerhu Teshîli'l-Fevâid**, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, I-IV, 1410/1990, C: III, s. 364; İbn Akîl, **a.g.e.**, C: III, s. 232; Sabbân, **a.g.e.**, C: I, s. 126;

⁴⁷⁰ Maide 5/89.

⁴⁷¹ Bkn: İbn Hişam, **Katrü'n-nedâ ve Bellü's-sadâ**, s. 341; İbn Mâlik, **a.g.e.**, C:III, s.364; Nâzıru'l-Ceyş, **a.g.e.**, s. 3452.

Nitekim burada bahsi geçen kefarete sınıflandırılmayacak bir şeydir. Bu karineye binaen harfin tahyîr manasında olduğunu kabul etmek lazımdır.

Harfin diğere bir manası olan taksîm manası için nahiv kitaplarının en meşhur örneklerinden bazıları, *الكَلِمَةُ اسْمٌ أَوْ فِعْلٌ أَوْ حَرْفٌ* “*Kelime; isim, fiil veya harfdir*” cümlesidir.⁴⁷² Bu örnekte de görüleceği üzere *الكَلِمَةُ* lafzı *اسْمٌ*, *فِعْلٌ* ve *حَرْفٌ* lafızlarının manalarını kapsayarak, sınıflanabilen bir lafızdır. Dolayısıyla bu karineye binaen cümlede kullanılan *أَوْ* harfinin taksim manasında olduğunu söylememiz lazımdır.

Ayrıca bu manaya şu şiir ile de delil getirmek mümkündür.

فَقَالُوا لَنَا نَتْنَانُ لَا بُدَّ مِنْهُمَا *** صُدُورُ رِمَاحٍ أَشْرَعَتْ أَوْ سَلَابِلُ⁴⁷³

Bize dediler ki iki şeyden biri kesinlikle olacak,

Atılacak oklar veya kelepçeler.”

Bu beyitte de harfin taksîm manasında olduğunu kabul etmemizin karinesi baş kısımda zikredilen *تَتْنَانُ لَا بُدَّ مِنْهُمَا* “*iki şeyden biri kesinlikle olacak*” cümlesidir. Nitekim bu lafız *صُدُورُ رِمَاحٍ أَشْرَعَتْ* ve *سَلَابِلُ* lafızlarının hepsini kapsayan bir ifadededir. Dolayısıyla bu beyitlerde *أَوْ* harfi, taksîm manasında kullanılmıştır.⁴⁷⁴

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Arap dilinde harfin her iki manaya da vaz‘ı vardır. Dolayısıyla tüm müşterek lafızlarda olduğu gibi harfin manalarından birisini tercih etmek karine ile mümkündür. Nahiv âlimlerinin harfin tahyîr manasında olduğunu söyledikleri cümlede atıf yapılan kelimenin iki şeyden birini seçmeyi gerektiren tek bir şey olduğunu, kelime anlamı itibariyle sınıflanmayı kabul etmeyen bir manayı ifade ettiğini görmekteyiz. Ayrıca ev harfinin taksîm manasında geldiği örneklerde ise cümlenin başında zikredilen lafzın harf ile atıf yapılanların tümünü kapsayarak, sınıflanmayı kabul eder cinsten bir anlam taşıdığı görülmektedir. Dolayısıyla eğer cümle sınıflanmayı kabul eder cinsten bir mana taşıyor ise ev harfi taksîm manasında, sınıflanmayı kabul etmeyen bir lafız olduğunda

⁴⁷² İbn Hişâm el-Ensârî, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî, I-IV, Dâru'l-Fikr li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi, C: III, s.341; Hâlid b. Abdullâh el-Curcâvî, *Şerhu't-Tasrîh Ale't-Tavdîh ev et-Tasrîh bi'Madmûni't-Tavdîh fi'n-Nahv*, I-II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000, C:II, s.173.

⁴⁷³ Nâzıru'l-Ceyş, *a.g.e.*, s. 3466.

⁴⁷⁴ Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b. Ebî Bekr Ed-Demâmîni, *Şerhüd Demamini ala Mugnil Lebîb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2.c, C: I, s. 349; Nâzıru'l-Ceyş, *a.g.e.*, s. 3466.

ise ev harfi tahyîr manasında olduğunu söyleyebiliriz. Yani cümlede harfin iki manadan hangisi için kullanılacağını tercih etmemize neden olan karine cümlenin ilk lafzının ifade ettiği manadır. Ek olarak genellikle ev harfî, inşâ (dilek) cümlelerinde tahyîr ifade ederken⁴⁷⁵ hem haber cümleleri hem de inşâ cümlelerinde taksîm manasında kullanılmaktadır.⁴⁷⁶

Âyet-i kerimede ifade edilen cezanın ne şekilde uygulanabileceğini belirleyebilmemiz için ev harfinin mana tercihinin yapılması lazımdır. Bu tercihinin yapılmasının tek yolu karinenin belirlenmesidir. İlgili âyet-i kerimedeki karine ise âyetin baş kısmında zikredilen *إِنَّمَا جَزَاؤُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا* “Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası”⁴⁷⁷ cümlesidir.

Âyet-i kerimenin baş kısmındaki cümleden iki farklı mananın anlaşılma ihtimali vardır. Dolayısıyla ilgili cümleden hareketle eşkıyalığı başlıbaşına bir şey kabul etmek mümkün olduğu gibi öldürme, hırsızlık ve yol kesme vb. birden fazla eşkıyalık çeşidinin bulunduğunu dolayısıyla eşkıyalığın sınıflandırılabilir bir şey olduğunu söylemek de mümkündür.

Âyet-i kerimenin ilk bölümünü –hangi eylemle gerçekleştiğine bakmadan- eşkıyalık olarak başlı başına bir sıfat olarak kabul edenler⁴⁷⁸ ev harfine tahyîr manası vererek, bunun cezasının âyet-i kerimede bahsedilen cezalardan biri olması gerektiğine hükmetmişlerdir.⁴⁷⁹ Nitekim tek bir sıfatın veya eylemin birden fazla cezasının olması adalate uygun görülmemiştir.

Eşkıyalığın adam öldürmek, hırsızlık yapmak, yol kesmek gibi sınıflara ayrıldığını kabul edenler, ev harfine taksîm manası vererek, cezanın her bir sınıfa göre taksim edildiğini kabul etmişlerdir. Onlara göre âyet-i kerimenin manası *أَنْ يُقْتَلُوا إِنْ قَتَلُوا* “eğer cinâyet işlermişlerse onları öldürün veya cinâyet işleyerek hırsızlık yapmışlarsa, onları asın

⁴⁷⁵ Isparta, Ahmet, **Metin Oluşturmada Edatların Yeri**, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010, s. 139.

⁴⁷⁶ İsnevî, **el-Kevkebu'd-Durri**, thk. Muhammed Hasen Avvâd, Ammân, Dâru Ammâr, 1405h, s. 343.

⁴⁷⁷ Maide 6/33.

⁴⁷⁸ Bkn. Mâlik b. Enes, **a.g.e.**, C: IV, s. 552, 555.

⁴⁷⁹ Bkz: İbn Rüşd el-Cedd, **a.g.e.**, C:III, s.228.

eğer adam öldürmemiş ancak yol kesip hırsızlık yapmışlar ise onların el ve ayaklarını kesin” mealindedir.⁴⁸⁰ Nitekim buradaki suçlar birbirinden farklıdır. Dolayısıyla cezalar da onlara göre farklı olmalıdır. Bu kariden hareketle İmam Malik, “ev harfîni, eşkiyadan kimisi hakkında tahyîr, kimisi hakkında teksim mânâsında olduğuna hamletmiştir.”⁴⁸¹

Ek olarak bazı araştırmalarda ev harfinin tahyîr manasında olduğu tercihi “ceza ile alakalı âyet-i kerimenin organize bir suçtan bahsettiği, dolayısıyla organize işlerde birçok kişinin bulunup kimin ne suç işlediğini bilmemiz mümkün olamayacağı” gibi bir karine üzerine bina edilmektedir. Kanaatimizce müctehidler böyle bir karineden hareketle harfin anlam tercihinde bulunmamışlardır. Nitekim tahyîr manasını tercih eden âlimler, eşkıyalık suçu organize veya münferit işlense bile cezanın değişmeyeceği kanaatindedirler.⁴⁸²

Sonuç olarak âyet-i kerimede harfin iki manasından birini tercih tamamen karine ile sabit olmaktadır. Fakih ise elde ettiği diğer deliller ile âyetin ilk bölümünü tanımlayıp o tanım üzerinden bir karine elde etmesi mümkündür. Bu doğrultuda ev harfine tahyîr manası verenler “eşkıyalık yapan kişinin cezası âyet-i kerimede bahsi geçen cezalardan biridir, dolayısıyla hâkim bu cezalardan hangisini isterse onu uygulayabilir” demişlerdir. Ancak ev harfine taksîm manası verenler, “eşkıyalığın birkaç türü vardır. Dolayısıyla eşkıyalık hangi suç türü ile gerçekleşmiş ise hâkim, onun cezasını vermelidir”⁴⁸³ demektedirler.

Müctehid, elde ettiği karine ile ev harfinin anlam tercihinde bulunması Arap dili kaide ve kurullarına uygundur. Ancak “eşkıya hangi suçu işlemiş olursa olsun, âyet-i kerimede bahsedilen cezalaradan herhangi birini hâkim seçmekte özgürdür” söylemi gerek Arap dili açısından gerekse Fıkıh ilmi açısından pek isabetli bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Nitekim cümlenin haber cümlesi olması, eşkıyalığın birkaç sınıftan oluşabileceği gerçeği gibi karineler göz ardı edilebilecek deliller değildir. Ayrıca böyle bir hüküm, eşkıyanın cana kıyması durumunda elinin kesilmesi

⁴⁸⁰ Mâverdi, **a.g.e.**, C:IX, s. 597; Kâsânî, **a.g.e.**, C:VII, s.93; Kudûrî, **a.g.e.**, C:XII, s.6061; Serahsî, **a.g.e.**, C:IX, s.133.

⁴⁸¹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1759.

⁴⁸² Mâlik b. Enes, **a.g.e.**, C: IV, s. 556.

⁴⁸³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1758.

veya sürgüne gönderilmesi ile cezalandırılabilceğini bildirmektedir ki bu da kısas gibi naslarla sabit olan bazı cezalara tezat oluşturmaktadır. Nitekim böyle bir kabulde cinayet işleyen bir eşkiyaya sürgün veya el kesme cezası vermek suretiyle cezalandırılması yeterli olacaktır.

1.1.2.6. Sümme (سُمِّ)

Bir atıf edatı olan sümme, Arap dilinde birden fazla manada müşterek olarak kullanılmaktadır. Harfin Arap dilinde kullanıldığı manalar hakkında Nahiv âlimleri arasında bazı ihtilaflar olsa da harfin atıf edatı olarak kullanıldığı yerlerde tertib yani sıralama bildirdiğinde ittifak vardır.⁴⁸⁴ Bununla beraber tertip bildiren bu harfin tertiple beraber şu üç manada kullanımında nahiv âlimleri ihtilaf etmişlerdir.

- a- Sümme harfinin Arap dilinde en yaygın manası olan *النَّزْتِيبُ بِتَرَاحِي الرَّمَانِ* veya *النَّزْتِيبُ بِإِنْفِصَالٍ* diye tabir edilen peşi sıra olmayan sıralama anlamı bildirmesidir.⁴⁸⁵ Harfin cümlede bu anlamda kullanıldığı, nahiv âlimlerinin genelinin görüşüdür.⁴⁸⁶ Örneğin *جَاءَ زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو* “Zeyd geldi sonra Amr” cümlesi önce Zeyd’in geldiğini, onun gelişinden bir müddet sonra Amr’ın geldiğini ifade etmektedir.⁴⁸⁷ Sümme harfinin bu manada kullanıldığının bir diğer örneği ise *هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عِلْقَةٍ ثُمَّ يَحْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لَتَبَلَّغُوا أَشْدَّكُمْ ثُمَّ لَنُكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يَتُوفَى مِنْ قَبْلِ وَلَتَبَلَّغُوا أَجْلاً مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* “Sizi toprak, sonra nutfe, sonra alaka aşamalarından geçirerek yaratan O’dur. Sonra O sizi bir bebek olarak hayat alanına çıkarır; ardından güçlü çağınıza ulaşıncaya, sonra da yaşlılar haline gelinceye kadar sizi yaşatır; içinizden bazıları bundan önce vefat eder. Sonuçta belli bir vakte kadar yaşamaktasınız. Umulur ki (bunlar üzerine) akıl yorarsınız”⁴⁸⁸ âyet-i

⁴⁸⁴ Sîbeveyh, **a.g.e.**, C: I, s. 429; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez- Zeccâcî en-Nihâvendî (ö.337/949), **Hurûfu'l-Meânî ve's-Sifât**, thk. Alî Tevfik el-Hamd, Mu’essesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1984, s. 16; Cürçânî, **Delâilu'l-İ‘câz fi ‘İlmi'l-Me‘ânî**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fahr, Matba’atu'l-Medenî, Kahire, Cidde, Dâru'l-Medenî, 1413/1992, s. 224; Alaaddin b. Ali el-İrbilî, **Cevâhiru'l-Edeb fi Ma‘rifeti Kelâmi'l-‘Arab**, Matbaatu Vâdi’n-Nîl elMısriyye, 1294, s. 181.

⁴⁸⁵ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: II, s. 132; İbn Hişâm el-Ensârî, **Şerhu Katru'n-Nedâ ve Bellu's-Sadâ**, s. 303, İbn Mâlik, **Elfiyye**, s. 47, Esterâbâzî, **Şerhu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib**, thk. Heyet, Beyrut 1395/1975, s. 407.

⁴⁸⁶ Murâdî, **Tevdîhu'l-Mekâsid ve'l-Mesâlik bi'Şerhi Elfiyeti İbn Mâlik**, I-III, 1428/2008, C: II, s. 998.

⁴⁸⁷ Galâyini, **a.g.e.**, C: III, s.185.

⁴⁸⁸ Mü'min 40/67.

kerimesidir. Bu cümlelerden insanın, yaratılma aşamaları aralarında belli bir müddet bulunan sıralı aşamalar olduğunu bildirmektedir.

- b- Sümme harfinin Arap dilinde kullanıldığı bir diğer anlam ise **الترتيب بالتعقيب** veya **الترتيب بالإتصال** olarak adlandırılan, araya müddet girmeden peşi sıra gelen sıralı şeyleri ifade ettiği manasıdır.⁴⁸⁹ Nahiv kitaplarında yer alan bu anlam, Rü'be b. Accâc'a (ö. 145/762) ait olup bu manaya kendisine ait olan şu beyit ile delil getirilmektedir.

كَهْرُ الرُّدَيْنِيِّ تَحْتَ الْعَجَاجِ جَرَى فِي الْأَنْبَابِ ثُمَّ اضْطَرَبَ⁴⁹⁰

(Onların atları) Rüdeyni'nin oklarının toz bulutları altından sarsması gibiydi,
(O oklar ki) Elden çıkar çıkmaz vuruverirdi.

Bu şiirde şairin sümme harfi ile tertîb bil-ittisâl (**الترتيب بالإتصال**) anlamını kasdettiğini görmekteyiz.⁴⁹¹ Çünkü burada sümme harfinin başka bir anlamda olduğu kabulü şiirinde tasvir edilen atların hızlı olduklarına belâgat açısından zıt düşmektedir.

- c- Sümme harfinin Arap dilinde kullanıldığı bir diğer anlam da vâv harfi gibi sadece cem' manasında olup iki şeyi cem' etmek için geldiğidir. Bu görüş Ferrâ, Ahfeş gibi bazı nahiv âlimlerinin görüşüdür. Görüşlerine **وَاللَّهِ ثُمَّ وَاللَّهِ** وَ **لَأَفْعَلَنَّ** "Allah'a yemin ederim ki, Allah'a yemin ederim ki bu işi yapacağım" sözünü örnek getirmektedirler. Bir diğer örnek olarak **ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ** "Sonra Allah onların neler yaptığına da şahittir"⁴⁹² âyet-i kerimesidir. Nitekim Allah'ın şahitliğinin infisâl veya ittisâl manası içerebileceğini söylemişlerdir.⁴⁹³

⁴⁸⁹ İbn Hişâm el-Ensârî, **Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Marifeti Kelâmi'l-Arab**, thk. Abdu'l-Ğanî ed-Dekr, Suriye, eş-Şeriketu'l-Muttehide li't-Tevzî, s. 578.

⁴⁹⁰ Murâdî, **a.g.e.**, C: II, s. 998.

⁴⁹¹ İbn Hişâm el-Ensârî, **Muğni'l-Lebîb An Kutubi'l-Eârîb**, thk. Dr. Mâzin el-Mubârek/Muhammed Alî Hamdullâh, Dimeşk, Dâru'l-Fikr, 1985, s. 161; İbn Ferhûn Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Yamurî, **el-Udde fi İ'râbi'l-Umde**, thk. Heyet, Devha, Dâru'l-İmâm el-Buhârî, I-III, C:II, s.135; Nâzıru'l-Ceyş, **a.g.e.**, s. 3438; Suyûtî, **Hemmea'l-Hevâmi' fi Şerhi Cemmea'l-Cevâmi'**, thk. Abdu'l-Hamîd Hendâvî, I-III, Mısır, el-Mektebetu't-Tevfikiyye, C: III, s. 196.

⁴⁹² Yûnus 10/46.

⁴⁹³ Alî el-Hamevî, **a.g.e.**, s. 84.

Sümme harfi cümlede atıf edatı dışında isti'nâfiyye olarak da kullanılmaktadır.⁴⁹⁴ Örneğin, أَقُولُ لَكَ إِصْرَبُ زَيْدًا، ثُمَّ أَنْتَ تَتْرُكُ الصَّرْبَ “Sana Zeyd'i dövüyorum, sen Zeyd'i dövmüyorsun” cümlesinde sümme kendisinden sonra gelen mübteda ve haber ile beraber atıf edatı değil isti'nâfiyye olarak kullanılmıştır.⁴⁹⁵

1.1.2.6.1. Gusûl Abdestinde Tertip

İslam âlimleri gusûl abdestinin gerçekleşmesi için bütün vücudun kuru bir yer kalmayacak şekilde tamamen yıkanmasının farz olduğunda ittifak etmişlerdir.

Hanefî ve Hanbelîler'e göre ağza ve burna su almak da gusûl abdestinin farzlarından sayılmıştır.⁴⁹⁶ Mâlikî ve Şâfiîler ise bunun gusûl abdestinin farzı değil, sünneti olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁹⁷ Ayrıca gusûl abdestinde niyet Hanefîler dışında diğer mezheplere göre farzdır.⁴⁹⁸ Bunun dışında vücudu ovalamak, Mâlikîlere ve Şâfiî fakihlerinden Müzenî'ye göre gusûl abdestinin farzlarından sayılmıştır.⁴⁹⁹ Hanbelîler'e göre gusûl abdestinin bir diğer farzı da gusle besmele ile başlamaktır.⁵⁰⁰ Bunlar v.b. gibi gusûl abdesti ile alakalı birçok ihtilafları bulunan fakihler, gusûl abdestinde tertibin farz olmadığına ittifak etmişlerdir.⁵⁰¹ Onlara muhalefet eden İbn Hazm (ö. 456/1064) ise “baş ile beden arasında tertip gusûl abdestinin farzlarındandır”⁵⁰² demektedir.

Gusûl abdestinde tertip konusunu ele alan İbn Rüşd, bu meslede ihtilafın “Peygamber (s.a.s) fiillerinin vücuba veya mendupluğa delalet etmesinden”⁵⁰³ kaynaklı olduğunu söylemektedir. Ancak İbn Rüşd'ün görüşleri zikretmediği bu

⁴⁹⁴ Murâdî, *el-Cenâ'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî*, s. 431

⁴⁹⁵ Ebû Cafer Ahmed b. Abdinnûr b. Ahmed b. Râşid el-Mâlekî, *Rasfû'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, Dımeşk, Darü'l-Kalem, 2002, s. 251;

⁴⁹⁶ Merğînânî, *a.g.e.*, C:I, s.19; Ebu'l-Berekât Mecduddîn Abdisselâm b. Abdillâh b. el-Hadr b. Muhammed İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Muharrar fi'l-Fıkh Alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-II, Riyâd, Mektebetu'l-Meârif, 1404/1984, C:I, s.20.

⁴⁹⁷ Kâdî Abdulvehhâb, *a.g.e.*, s. 63; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Ebû Bekr el-Esedî, *Bidâyetu'l-Muhtâc fi Şerhi'l-Minhâc*, thk. Enver b. Ebû Bekr ed-Dâğıstânî, I-VI, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 1432/2011, C:I, s.152.

⁴⁹⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. Kâsım b. Muhammed İbnü'l-Ğarâbilî, *Fethu'l-Karîbi'l-Mucîb fi Şerhi Elfâzi't-Takrîb - el-Kavlu'l-Muhtâr fi Şerhi Ğâyeti'l-İhtisâr*, el-Caffân ve'l-Câbi, Beyrût, Dâru İbn Hazm, 1425/2005, s. 42.

⁴⁹⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C:I, s. 92; İbn Abdilberr, *a.g.e.*, C: II, s. 63; Hâlîl b. İshâk, *a.g.e.*, C:I, s.76.

⁵⁰⁰ Mecduddîn İbn Teymiyye, *a.g.e.*, C:I, s.20.

⁵⁰¹ Kâsânî, *a.g.e.*, C: I, s.34; Nevevî, *el-Mecmu*, C:II, s. 197, 198; İbn Kudâme, *a.g.e.*, C: I, s. 291.

⁵⁰² İbn Hazm, *a.g.e.*, C: II, s. 48.

⁵⁰³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 95.

meselede bir “topluluk” ifadesi ile İbn Hazm’ın görüşüne yer vermiş ve bu görüş delil olarak *إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تُحْتِيَ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثَ حَنَائِبٍ ثُمَّ تُفِيضِي الْمَاءَ عَلَى جَسَدِكَ* “Başına üç kere su döktükten sonra vücuduna su dökmek senin için kâfidir” hadis-i şerifini delil olarak zikretmektedir.⁵⁰⁴ Daha sonra bu hadis-i şeriften yapılan istidlâli “*ثُمَّ* harfinin tertip manasında olduğunda nahiv âlimleri arasında ihtilaf yoktur”⁵⁰⁵ cümlesi ile aktarmaktadır. Konuyu Arap dili açısından ele alacağımızdan İbn Hazm’ın bu istidlâlinin doğruluğunu tahlil etmeye çalışacağız. Nitekim İbn Rüşd’ün sözlerinden anlaşılın, İbn Hazm’ın istidlâlinin Arap dili açısından kuvvetli bir istidlâl olduğudur.

Aslında İbn Hazm’ın, diğer fakihlere muhalefet etme sebebi Peygamber’in (sav) Ümmü Seleme’nin (r.a.) (ö. 62/681) sık olan saçlarından dolayı saçlarını nasıl yıkaması gerektiği sorusuna cevap olarak söylediği, *إِنَّمَا يَكْفِيكَ أَنْ تُحْتِيَ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثَ حَنَائِبٍ*, *ثُمَّ تُفِيضِينَ الْمَاءَ عَلَى جَسَدِكَ* “Başına üç kere su dökmek senin için (sık saçların için) yeterlidir. Sonra tüm vücuduna su dökersin”⁵⁰⁶ hadis-i şerifinde zikredilen sümme harfinden kaynaklıdır.

İbn Rüşd’ün *Bidâyetü’l-müctehid* adlı eserinde bu hadis-i şerifin lafzı *ثُمَّ تُفِيضِي* olarak yer almaktadır.⁵⁰⁷ Rivâyet *ثُمَّ تُفِيضِي* lafzı ile kabul edildiğinde bu cümlede *ثُمَّ* harfi ile *أَنْ تُحْتِيَ* cümlesi üzerine atıf yapılmış olduğundan *تُفِيضِي* lafzının başında onu nasb eden bir *أَنْ* edatı takdir edip, *تُفِيضِينَ* fiilinden ن hafinin düştüğünü ve *تُفِيضِي* olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Arap dili açısından *ثُمَّ تُفِيضِي* lafzının yer aldığı cümledeki sümme harfine tertip manası vermemiz gerekmektedir. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi sümme harfi atıf edatı olarak kullanıldığında nahiv âlimlerinin ittifakıyla tertip ifade etmektedir.⁵⁰⁸

İlgili hadis-i şerif gerek hadis kaynaklarında⁵⁰⁹ gerek İbn Hazm’ın kendi eserinde⁵¹⁰ *ثُمَّ تُفِيضِينَ* lafzı ile yer almaktadır. Dolayısıyla bu cümlede sümme harfi ile atıf yapıldığını kabul etmek doğru değildir. Nitekim sümme harfi ile atıf yapılmış olsaydı *تُفِيضِينَ* fiili *أَنْ* ile mensup olması gerekirdi. Fiil-i muzarinin müfret-muhatap-

⁵⁰⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 95.

⁵⁰⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 95.

⁵⁰⁶ Nesâî, “Tahâret”, 148.

⁵⁰⁷ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 95.

⁵⁰⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 95.

⁵⁰⁹ Muslim, “Tahâret”, 54; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 123; Nesâî, “Tahâret”, 148.

⁵¹⁰ İbn Hazm, a.g.e., C: I, s.185.

müennes halinde mensub olması, fiilin sonundaki nûn (النُّون) harfinin تُحْتِي fiilinde olduğu gibi hazf edilmesi ile gerçekleşmeliydi. Dolayısıyla buradaki sümme harfini atıf edatı olarak kabul etmek Arap dili açısından doğru bir kabul değildir. Sümme harfinin atıf edatı olarak kullanılmadığı yerlerde sümme-i isti'nâfiyye (تَمَّ الْإِسْتِنَافِيَّة) “başlangıç ifade eden sümme”⁵¹¹ dememiz daha doğrudur. Dolayısıyla bu delilden gusûl abdesti için tertib şartını istinbât etmek Arap dili açısından mümkün görünmemektedir.

1.1.3. Emir ve Nehiy Fiilleri

Arap dilinde birkaç farklı versiyonu bulunan emir ve nehy siğaları, birden fazla manada müşterek olarak kullanılmaktadır. Emir, “birşeyi yapmayı talep etme” manasına gelirken, nehy ise “bir şeyi yapmamayı talep etmek” manasında emrin zıddı olarak kullanılmıştır.⁵¹² Bu fiillerin ifâde ettikleri manaların adedi hakkında farklı görüşler vardır.⁵¹³ En geniş çerçevede bu manaları zikredek olursak emir fiilleri, vucûb, nedb, irşâd, ibâhe, te'dib, tehdit, imtinân, ikrâm, cezâ, va'd, izin, inzâr, tahsîr, teshîr, ta'ciz, ifhâm, ihâne, tahkîr, tesviye, dua, temennî, tekvin, haber, tefviz, teslim, tekzîb, meşvere, i'tibâr, taaccüp, tahyîr, va'id, iltimâs ve tasabbur şeklinde sıralamamız mümkündür. Nehy fiillerini ise, tahrîm, kerâhe, dua, irşâd, tahzîr, ye's, tesviye, tahkir, edep ve iltimas olduğunu söyleyebiliriz. Bu manaları genellikle usul ve belâgat kitaplarında görmekteyiz. Dolayısıyla bu manaların birçoğunun vaz'î olmayıp mecazî kullanımlar⁵¹⁴ olduğunu rahatlıkla ifâde etmemiz mümkündür. Dolayısıyla Arap dilinde emir ve nehy fiillerinin yukarıda sıralanan manalarda müşterek olduğunu kabul etmek doğru bir yaklaşım değildir.

Nahivciler, emir ve nehyin fiillerinin, talep manasında olduğunu kabul etmektedirler.⁵¹⁵ Ancak onlar da talep manasının birkaç çeşidinin olduğunu, konumca

⁵¹¹ Bkn: Murâdî, a.g.e., s. 431; Mâlekî, a.g.e., s. 251.

⁵¹² İbnu's-Serrâc, a.g.e., C:I, s.29.

⁵¹³ Bkz. Mahmûd Tevfik Sa'd, *Delâletu'Elfaz 'Inde'l-Usûliyyîn, Matba'atu'l-Emâne*, Kahire, 1987, s.100; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I-IV, Vezâretu'l-'EvKâfi'l- Kuveytiyye, Kuveyt 1414/1994, C: II, s. 80; Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî Seyyiduddîn es-Sâlebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Affî, I-IV, Beyrût, el-Mektebu'l-İslâmî, C: II, s. 130.

⁵¹⁴ Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, I-II, Mısır, Mektebetu Sabîh, C: I, s.290-293.

⁵¹⁵ İbnu's-Serrâc, a.g.e., C: I, s.30.

üstün birinden daha aşağı seviyedeki birine yapıldığında ilzam, aynı seviyedeki kişilerde iltimas, aşağıdan yukarıya olan ise rica olduğunu ifâde etmişlerdir.⁵¹⁶ Dolayısıyla emir ve nehy fiillerinin Arap dilinde ilzam, iltimas ve rica manalarında müşterek olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu fiiler hakiki olarak bu iki manaya vaz‘ olunmuşlardır.⁵¹⁷ Bu anlamlar fıkıhçılar arasında emir fiilleri için vucub ve nedb, nehy fiilleri için ise tahrir ve kerahe isimlendirmeleri ile yer almıştır.

Emir fiilleri vücûb/ilzam manasında kullanıldığında, muhatabın emrin konusu olan fiili yerine getirmesi zorunlu olduğu anlaşılır. Ancak aynı zamanda bu emir lafzında nedb yani bağlayıcı olmayan bir tarzda talep manasının da anlaşılması mümkündür. Dolayısıyla mananın tesbiti diğer müşterek lafızlarda olduğu gibi karine ile mümkündür.⁵¹⁸ Her ne kadar bazı kaynaklarda “*nedb veya kerahat bildirdiğine bir karine olmadığı sürece emir fiilleri hakiki manada vucüb, nehy fiilleri ise tahrir bildirir*” denilmiş ise de bu usulcülerin yaklaşımıdır. Nitekim onların inceledikleri alan Allah ve Rasulü’nün sözlerinden ibaret olması emirin vucüb, nehyin ise tahrir bildirmesinin karinesidir. Ancak Arap dili açısından durum böyle değildir. Nitekim yine usul kitaplarında bir görüş olarak yer alan “*emir fiileri vucüb ve nedb manalarında nehy fiilleri ise tahrir ve kerahat manalarında müşterektir*”⁵¹⁹ görüşü Arap dilinde karinelere soyut olarak bakılan bir cümleden ikisinin de anlaşılmasından kaynaklıdır.

Örneğin, Allah Teâla’nın وَأَتُوا الزَّكَاةَ “*zekâtı verin*”⁵²⁰ emrinde, mananın bilinmesi bir karine ile mümkündür. Şöyleki; bu âyet-i kerimede muhatab zekât vermenin şartlarını taşıyan birisi ise emir vucuba, taşımayan biri ise nedbe delalet ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim fakihler zekât şartlarını taşımayı vucub şartı

⁵¹⁶ Ebû Alî Huseyn b. Alî b. Talha er-Recrâcî, **Refu'n-Nikâb An Tenkîhi's-Şihâb**, thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh, Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cebrîn, I-VI, Riyad, 1425/2004, C: II, s. 492.

⁵¹⁷ Suyûtî, **el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, Birinci Baskı, Dâru İbn Kesîr, Dımask-Beyrut, 1987, s. 893.

⁵¹⁸ Abdüsselam Tavîle, **a.g.e.**, s.425.

⁵¹⁹ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Semânî, **Kavâtî'u'l-Edille fi'l-usûl**, thk. Muhammed Hasen İsmâil Şâfiî, I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999, C:I, s.54; Ebu'r-Rebî Suleymân b. AbdulKavî b. el-Kerîm es-Sarsarî et-Tûfî, **Şerhu Muhtasari'r-Ravda**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, I-III, Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987, C:II, s. 443; Alâuddîn el-Buhârî, **a.g.e.**, C: I, s.107; Bedruddîn el-Aynî, **Nuhabu'l-Efkâr fî TenKîhi Mebânî'l-Ahbâr fî Şerhi Meânî'l-Âsâr**, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, I-XIX, 1429/2008, C:I, s.168.

⁵²⁰ Bakara 2/43.

saymışlardır. İkinci karine ise mütekellim yani Allah Teâla, burada zekâtın maksadı sadaka ise emrin nedbe, farz olan zekât ise vucuba delaletini söylemek mümkündür.

Nehy fiillerinde ise bu manalar tahrîm ve kerâhe olarak ifade edilmiştir. Her nehy fiili, emir fiillerinde olduğu gibi iki manada müşterek olarak kullanılmıştır. Bu fiilerde de mananın tesbiti karine ile mümkündür. Örneğin, لَا تَتَكَلَّمْ “Konuşma” denildiğinde konuşmanın yasaklandığını veya konuşmamanın tavsiye edildiğini yine karineden anlamaktayız. Şöyle ki: Eğer bu sözü âmir, memuruna söylese buradan kesin bir yasak anlarız ki memurun konuşmaya devamı bir cezaya müstahak olmasını gerektirir. Çünkü âmirin yaptırım gücüne sahip olması burada manayı belirleyen bir karinedir. Ancak konuşan, bu sözü kendisi ile aynı konumda bulunan muhatabına söylediğinde bu sözden konuşmanı iyi olmadığı tavsiyesi anlaşılır. Nitekim sözü söyleyenin muhatabına karşı bir yaptırım gücü bulunmaması onun yasaklama yetkisinin olmadığını gösteren bir karinedir.

Tüm bu açıklamalar doğrultusunda emir fiillerinin vucub ve nedbe manalarında, nehy fiillerinin ise tahrîm ve kerahet manalarında müşterek lafızlar olduğunu söylememiz mümkündür. Dolayısıyla cümledeki manasının tesbiti ve tayini için karineye ihtiyaç duyan fakihler, emir veya nehy fiillerinden kaynaklı birçok meselede ihtilaf etmiş, buna bağlı olarak emir ve nehy fiilleri uzun tartışmaların sebepleri arasında yer almışlardır. İbn Rüşd’ün de *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid* adlı eserinde epeyce yer vermiş olduğu bu sebepten kaynaklı birkaç örneği tahlil edeceğiz.

1.1.3.1. Abdest Suyuna Elleri Sokmak

Temizliği imanın yarısı olarak ifade eden⁵²¹ İslam dini, beden, elbisenin, yaşama ve ibadet alanlarının temiz tutulmasına ayrı bir özen göstermiştir. Bununla beraber her türlü necasetin giderilmesi için su kullanımını önermiştir. Dolayısıyla temizlik aracı olarak kullanılacak suyun da temiz olması gerektiğini Peygamber (sav) hadis-i şeriflerinde birçok tavsiye ve emir ile bildirmiştir. Sular hakkında birçok tafsilata yer veren fakihler, abdest alınacak suya elleri sokmadan önce ellerin

⁵²¹ Muslim, “Tahâret”, 1.

yıkınmasının gerekliliğinde farklı görüşlere sahiplerdir.⁵²² Müctehidlerin bu konudaki görüşlerinde bazı detay farklılıkları olsa da bu görüşleri üç kısma ayırmak mümkündür. Ebû Hanife, Şafîi ve Malik, “*kişi, abdest suyuna ellerini sokmadan önce yıkaması sünnettir*”⁵²³ demişlerdir. Ahmed b. Hanbel, “*gece uyuyan kimse için vaciptir*”⁵²⁴ derken, Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), gece-gündüz uykusu arasında fark görmeden “*uykudan uyanan her kişiye vaciptir*”⁵²⁵ demektedir.

Fakihler, abdest suyuna elleri sokmanın hükmü ile alakalı istinbâtlarını, Ebû Hüreyre'nin (r.a.) (ö. 58/678) Peygamber'den (s.a.s) rivâyet ettiği, إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا الْإِنَاءَ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيَّنَ بَاتَتْ يَدُهُ “*Sizden biri, uykudan uyandığında elini kaba sokmadan önce yıkasın. Zira hiçbiriniz elinin, neresinde gecelediğini bilemez*” hadis-i şerifinden istidlâl etmişlerdir.⁵²⁶ İhtilaflarının sebebi ise hadis-i şerifte geçen فَلْيَغْسِلْ “*yıkasın*” emrinin, vücûb ve nedb manalarından hangisinde kullanıldığı tercihindeki farklılıktan kaynaklıdır.⁵²⁷ Dolayısıyla bu ihtilafın sebebi, emir fiilinin müşterek bir lafız olmasından kaynaklı olduğunu söylememiz mümkündür.

Yukarıdaki hadis-i şerifin lafzına baktığımızda emir fiilinin vücûb ve nedb manalarından hangisini ifade ettiğini tercih edebilmek için bir karineye ihtiyaç vardır. Fakihlerden kimisi bu karineyi hadis-i şerifin lafzından elde ederken, kimisi de hadis-i şerifin sebab-i vürudundan elde etmişlerdir.

Ahmed b. Hanbel, hadis-i şerifin baş kısmında zikredilen إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ “*Sizden biri, uykudan uyandığında*” ve son kısmında zikredilen لَا يَدْرِي أَيَّنَ بَاتَتْ يَدُهُ “*neresinde gecelediğini bilemez*” ifadelerden hareketle gece uykusunun ağır

⁵²² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 28.

⁵²³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 28; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî İbn Hacer el-Heytemî, **Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc**, I-X, el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983, C: I, s.275; Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s.20; Bedruddîn el-Aynî, **el-Binâye**, C: I, s.178; Ebu Zeyd el-Kayravânî, **Risâletu İbn Ebî Zeyd**, thk. Sâlih Abdussemî, Beyrut, el-Mektebetu's-Sekafiyye, s.44.

⁵²⁴ Ebû Yakûb İshâk b. Mansûr b. Behrâm el-Mervezî, **Mesâilu'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râheveyh**, I-IX, Medîne, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1425/2002, C: II, s. 321.

⁵²⁵ İbn Hazm, **a.g.e.**, C: I, s. 206, İshâk el-Kevsec, **a.g.e.**, C: II, s. 321.

⁵²⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 28; Hadis-i şerif, hadis kitaplarında İbn Rüşd'ün naklettiği lafızlardan farklı olarak rivâyet edilmektedir. Buhârî (ö. 256/870), فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي وَضُوئِهِ “*Abdest suyuna sokmadan önce*”,(Buhârî, “**Tahâret**”, 26.) Müslim (ö. 261/875) ise فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ “*elini kaba daldırmasın*” lafzıyla rivâyet etmektedir. (Muslim, “**Tahâret**” 26.)

⁵²⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 28.

geçmesinden dolayı kişinin elinin necis olma ihtimalini kuvvetli görerek فَلْيَغْسِلْ “yıkasin” emrinin gece uyuyan kişi için vücûb anlamında olduğunu tercih etmiştir.

Ebû Hanife, Şafîî ve Malik ise, hadis-i şerifin sebep-i vürudunu dikkate alarak muhatabın kim olduğu karinesinden hareket etmişlerdir. Nevevî (ö. 676/1277) hadis-i şerifin sebep-i vürudunu, “Peygamber (sav), bu sözü Hicazlılara söylemiştir. Nitekim onlar, kurak bir memlekette yaşadıklarından uykudan önce def-i hacet giderdikten sonra temizlenmek için –su kullanmadan- sadece isticmâr (temizlik için taş kullanmak) yaparlardı. Sabah uyandıklarında ise abdesti küçük su kaplarında alırlardı”⁵²⁸ sözleri ile aktarmaktadır. İbn Hacer de (ö. 852/1449) *Fethu'l-Bârî*'de bu bilgilerin benzerlerini nakletmektedir.⁵²⁹ İmam Buharî'nin hadis-i şerifi isticmâr babında zikretmesi bu bilgileri teyit niteliğindedir. Dolayısıyla Peygamber (sav) bu sözü elinde ve avret bölgesinde necaset bulunma ihtimali yüksek olan muhataba söylemiştir.⁵³⁰

Yukarıdaki bilgiler ışığında konuyu değerlendirecek olursak abdest alınacak suyun miktarı ve elin necis olup olmaması anlam tecihindeki karine olduğunu söylemek mümkündür. Bu karineden hareketle فَلْيَغْسِلْ “yıkasin” emrinin manası muhataba göre farklılık arz etmektedir. Bundan hareketle Ebû Hanife, Şafîî ve Malik, elinde necaset olan için abdest suyuna temastan önce ellerini yıkamasının vacib olduğunu,⁵³¹ genel bir hüküm olarak elinde necaset olmayan kişi için ise sünnet olduğunu istidlâl etmişlerdir.⁵³² Dâvûd ez-Zâhirî'nin görüşünü aktaran İbn Hâzım, bu karineleri kabul etmeyerek “bu hükmün sünnet veya farz olmasını necaset veya taharet karinelere dayandırmak yanlıştır. Eğer Peygamber (sav) bu sözü böyle bir maksatla söylemiş olsaydı bunu açıkça ifade ederdi”⁵³³ demektedir. Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Zahiriler, Peygamber'in (sav) uykudan uyanan için emir sığası ile emretmesini vücûb için yeterli görmüşlerdir.

⁵²⁸ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî Alâ Muslim*, I-XVIII, Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972, C: III, s. 179.

⁵²⁹ Bkn: Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalanî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, I-XIII, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959, C: I, s. 264-265.

⁵³⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, s. 241,242.

⁵³¹ Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muhammed b. Nuceym el-Mısırî, *el-Bahru'r-Râîk Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Mînhatu'l-Hâlik ve Tekmiletu't-Tûrî* (thk.), I-VIII, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, C: I, s.18.

⁵³² İbn Abdilberr, *a.g.e.*, C: I, s.22; İbn Rüşd el-Cedd, *a.g.e.*, C: I, s.82; İbn Kudâme, *a.g.e.*, C:I, s. 65.

⁵³³ İbn Hâzım, *a.g.e.*, C: I, s. 207.

Sonuç olarak hadis-i şerifin lafzına ve muhatabına bakıldığında Peygamber'in (sav) bu ifadelerinden anlaşılan فُلْيَغْسِلُ “yıkasın” emrinin vücûb manasında olduğudur. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu cümleden anlaşılacak mana muhataba göre değişmektedir. Sözün muhatabı, elinde necaset bulunmayan bir kişi olduğunda bu emir nedb manasında olmalıdır. Muhatap elinde necaset olduğundan emin olan biri ise vücûb manasının anlaşılması daha doğrudur. Dolayısıyla birinci görüş sahiplerinin zahiri bir necaset bulunmadığı sürece ellerin temizliğine hükmedip bu karine ile emir fiiline nedb manası vermeleri Arap dili açısından uygundur. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in insanın uykuda ne yaptığını bilemeyeceği ve genellikle necis olan bölgelere temas etmesinin yüksek bir ihtimal olması gibi nedenlerle gece uykusundan uyanan kişinin ellerini necis kabul ederek, emir fiiline vücûb manası vermesi de Arap dili açısından uygun olduğudur.

Dolayısıyla her iki görüş sahibi de tercih ettiği manalara geçerli birer karine sunmayı başarmışlardır. Ancak bu karinelerin hiçbirini kabul etmeden, “*Peygamber (sav) bu sözü buna binaen söylemiş olsaydı bunu açıkça ifade ederdi*”⁵³⁴ sözleri ile herhangi bir karineye dayanmadan emir fiilinin mutlak vücûba delalet ettiğini söylemek Arap dili açısından tutarlı bir yaklaşım değildir.

1.1.3.2. Setr-i Avretin Hükümü

Sözlükte “örtmek” anlamındaki setr ile “*vücudun gösterilmemesi gereken mahrem yerleri*” manasındaki avret kelimelerinden oluşan setr-i avret fıkıh terimi olarak namazda ve namaz dışında gereken yerlerin örtülmesini ifade eder.⁵³⁵ Fakihler, setr-i avretin namaz dışında farz olduğunda ittifak etmişlerdir.⁵³⁶ İhtilafları ise setr-i avretin namazın sıhhati için şart olup olmayışındadır. Dolayısıyla fakihlerin bu ihtilafları setr-i avretin farz olup olmamasında değil, namazın farzlarından olup olmamasındadır. İbn Rüşd'ün aktardığına göre Maliki mezhebinde setr-i avret namazın sünnetlerindedir.⁵³⁷ Ancak bu görüş Malikilerin görüşünü tam olarak

⁵³⁴ İbn Hazm, **a.g.e.**, C: I, s. 207.

⁵³⁵ Fatih Okumuş, “Setr-i Avret”, **DiA**, 2009, C: XXXVI, s. 576.

⁵³⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 222.

⁵³⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 222.

yansıtmamaktadır. Maliki mezhebinde setr-i avretin namazın şartlarından⁵³⁸ olduğu yönünde genel bir kanı olsa da mezhep içinde bazı fakihler “setr-i avret namazın sünnetlerindendir”⁵³⁹ demişlerdir.⁵⁴⁰ Ebû Hanife, Şafîi ve Ahmed b. Hanber ise “setr-i avret, namazın farzlarındandır”⁵⁴¹ görüşündedirler.

Müctehidlerin setr-i avretin namazın şartlarından olmasında ihtilâf etmelerinin nedeni *يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ* “*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda ziynetinizi takının*”⁵⁴² âyet-i kerimesindeki *خُذُوا* “*takının*” emrinin vücûb ve nedb manalarında müşterekliğidir. Ayrıca bir diğer sebep ise bu konudaki farklı rivâyetlerin varlığıdır.⁵⁴³

Tüm müşterek lafızlarda olduğu gibi burada da emrin delalet ettiği manayı karine ile tercih etmek lazımdır. Bu âyet-i kerimedeki karine ise *زِينَتِكُمْ* “*ziynetiniz*” lafzıdır. Bu lafızdan maksat örtülmesi farz olan yerlerin kapatılması ise emrin vücûb, “*süslenin*” anlamında ise nedb bildirmesi daha doğrudur. Âyet-i kerimenin sebep-i nüzûlü ile *زِينَتِكُمْ* “*ziynetiniz*” lafzının mana tercihini yapan cumhur, bu lafızdan maksadın setr-i avret olduğunu söylemişlerdir. Nitekim bu âyet-i kerime insanlar

⁵³⁸ İbn Cellâb, **a.g.e.**, C: I, s. 89.

⁵³⁹ İbn Yûnus, **a.g.e.**, C: II, s. 407.

⁵⁴⁰ Malikiler, namazda setr-i avretin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kimileri unutmamanın dışındaki durumlarda setr-i avretin namazın sıhhat şartlarından olduğunu söylerken, imkân bulamazsa namazı çıplak olarak kılar, ancak bilerek setr-i avrete riâyet etmeden namaz kılarlarsa bu namaz batıldır demişlerdir. Diğer bir görüş ise setr-i avret farzdır ancak namazın sıhhati için şart değildir görüşüdür. Bilerek setr-i avrete riâyet etmeden namaz kılarlarsa günahkârdır, âsîdir ancak farzını eda etmiş olur. Birinci görüşün dayanağı *يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ* “*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin*” âyeti ve *صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي* “*benim namaz kıldığın gibi namaz kılın*” hadisidir. Nitekim Peygamber (sav) hiçbir vakit setr-i avret olmadan namaz kılmamıştır. İkinci görüşün delili ise Peygamber’in (sav) *لَا تَبِعُوا صَلَاةَ أَحَدِكُمْ حَتَّى يَتَوَضَّأَ كَمَا أَمَرَهُ اللَّهُ* “*Namazınız, Allah’ın emrettiği gibi abdest almadıkça olmaz*” sözünün devamında *فَيَكْبُرُ* “*sonra kibleye yönelip tekbir alması*” şeklinde namazın neler ile olacağını beyan ederken setr-i avreti bunlardan saymamıştır. Ayrıca bir şey bir ibâdetin şartı olması için ona özel olmalıdır. İbâdetin vacip olmasıyla o şartta vacip olur, ibâdetin edasıyla o vaciblik de kalkmaktadır. Örneğin namaz için abdestin, hac için ihramın şart olması gibi. Ancak setr-i avret namazın dışında da bir farz olarak devam etmektedir. Bu durum da bize setr-i avretin namazın şartlarından olmadığını göstermektedir. Ayrıca setr-i avret, namazın farzlarından olsaydı abdest için teyemmümün bedel olduğu gibi bir bedeli olması lazımdı ki setr-i avretin yapılma imkânı olmadığı durumlarda o alternatif ile ibâdeti eda edebilelim. Ancak setr-i avretin böyle bir alternatifi olmadığından ittifakla setr-i avreti yerine getiremeyen kişinin çıplak namaz kılabilceği söylenmektedir. Dolayısıyla tüm bu deliller setr-i avretin namazın değil, namazda veya namaz dışında müstakil bir farz olduğunu göstermektedir. (Kâdî Abdulvehhâb, **el-İşrâf**, s. 259.)

⁵⁴¹ Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s. 116; Nevevî, **Ravdatu't-Tâlibîn**, C: I, s.270; İshâk el-Kevsec, **a.g.e.**, C: II, s. 637.

⁵⁴² A'râf 7/31.

⁵⁴³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 222.

Kâbe’yi çıplak tavaf ettiklerinden dolayı bunu yasaklama adına nazil olmuştur.⁵⁴⁴ Dolayısıyla burada زِينَتَكُمْ lafzı, avret yerlerinin namazda örtülmesinin farz olduğunu bildirmektedir. Ancak âyet-i kerimeyi sebab-i nüzulünden bağımsız olarak ele alır, زِينَتَكُمْ lafzından “süslenin” manası anlarsak o zaman emir fiiline nedb manası vermemiz daha uygundur.

Sonuç olarak bazı Malikiler, يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ âyet-i kerimesinin “*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda süslenin*” mealinde olduğunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre buradaki emir fiili bir tavsiye niteliği taşımaktadır. Setr-i avretin namazdan bağımsız bir farz olduğunu ise hadis-i şerifler bildirmektedir.⁵⁴⁵ Cumhuriyet, âyet-i kerimenin “*Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda setr-i avreti yapın*” mealinde olduğunu kabul ederek, emir fiilinin vücûb manasında olduğunu tercih etmişlerdir. Kanaatimizce âyet-i kerime her iki manayı da ifade etmektedir.

1.2. MENKUL LAFIZLAR

Fakihler arasında ihtilafa neden olan lafız türlerinden birisi de menkul lafızlardır. Menkul lafızlar, bir manaya vaz‘ edildikten sonra aralarındaki bir münasebetten dolayı lafzın başka bir manada kullanılmasıdır.⁵⁴⁶ Menkul olduğu mana o lafzın ilk vaz‘ edildiği manasının önüne geçmiştir. Dolayısıyla menkul lafızlarda karene olmadan ilk vaz‘ edildiği mananın anlaşılması mümkün olmayıp, ilk akla gelen menkul olduğu manadır.

Menkul lafızlar vaz‘ edene yani kelimeyi ilk vaz‘ edildiği manadan diğer manasına nakledene göre مَنقُولٌ عَرَفِيٌّ “örfi menkul”, مَنقُولٌ شَرَعِيٌّ “şeri menkul” ve مَنقُولٌ عِلْمِيٌّ “ilmî menkul” olmak üzere üç sınıfa ayrılmaktadır.⁵⁴⁷ Örneğin, الدَّابَّةُ lafzı “yeryüzüne ayak basan her canlı” manasına vaz‘ edilmişken daha sonra örfte at ve eşek gibi dört ayaklı hayvanlar manasında kullanılmış, “örfi menkul” olmuştur. Ayrıca الصَّلَاةُ lafzının ilk vaz‘ “dua” manasında iken daha sonra şari‘ tarafından “namaz”

⁵⁴⁴ Kurtubî, a.g.e., C. VII, s. 189; İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 222.

⁵⁴⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C: III, s. 936.

⁵⁴⁶ Abdulkâhir el-Cürcânî, a.g.e., s. 302.

⁵⁴⁷ Sedat Şensoy, “Lafız”, DİA, 2003, C: XXVII, s. 42.

namasına vaz‘ edilmiş ve şeri menkul olmuştur. Ayrıca الْفِعْلُ kelimesi “yemek, içmek vb.” gibi eylemlere vaz‘ olunmuşken nahiv âlimlerinin eylemle beraber üç zamandan birini ifade etmesi manasını eklemeleriyle bu lafız da ilmî menkul olmuştur.⁵⁴⁸ Buna göre menkul lafızlar da, müşterek lafızlar gibi birden fazla manada kullanılmıştır. Bu açıdan müşterek ile menkul arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁵⁴⁹

Ancak menkul ile müşterek lafızlar arasında şöyle bir fark vardır. Müşterek lafızlar delalet ettiği her manaya ayrı ayrı vaz‘ olunmuşlardır. Menkul lafızlar ise tek bir manaya vaz‘ olunmuşlardır. Ancak mecaz anlamında kullanımı vaz‘ olunduğu anlamından daha fazla kullanıldığından vaz‘ olduğu mana karine olmadan anlaşılmamaktadır. Yani menkul lafızlarda mecaz anlam akla ilk gelen anlam konumuna geçmiştir. Diğer bir deyişle, müşterek lafızlarda kullanılan her iki mana o lafzın gerçek anlamıyken, menkul lafızlarda mecaz ile hakikat yer değiştirmiştir.⁵⁵⁰ İşte bu özelliklerinden dolayı menkul lafızlar diğer lafız türleri gibi müctehidlerin ihtilaf sebepleri arasında yer almış, aynı delilden kimileri lafzın ilk vaz‘ını esas alarak hükme ulaşırken, kimi fakihler de menkul olduğu manaya itibar ederek o doğrultuda hüküm istinbât etmişlerdir.

1.2.1. Hayzı Sona Eren Kadınla Cinsi Münasebet

Yetişkin bir kadının cinsel organından nifas,⁵⁵¹ hayız⁵⁵² ve istihâze⁵⁵³ kanı olmak üzere üç türlü kan gelir. Bu dönemler, dinî manada temizlik, namaz, Kur’an okuma, oruç, itikâf, hac, cinsî münasebet, boşanma ve iddet gibi birçok dinî hükümle irtibatlı olduğundan fıkıh kitaplarında önemli bir yer işgal etmiş ve müctehidlerce ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Konu kapsamında ele alınan hükümlerden bir tanesi de hayız döneminde karı koca arasındaki cinsî münasebetin ne zaman caiz olacağıdır.

Fakihler, Bakara suresinin 222. âyetine dayanarak hayız dönemindeki kadınla cinsî münasebette bulunmanın haram olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır.

⁵⁴⁸ Abdulkâhir el-Cürcânî, **a.g.e.**, s. 302.

⁵⁴⁹ Bkn: Ali Kuşçu, **a.g.e.**, s. 116.

⁵⁵⁰ Bkn: Celâleddîn el-Mahâllî, **el-Bedrü't-tâli' fi Hâlli Cem'i'l-Cevâmi'**, Dımeşk, Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2005, 2c., , C:1, s.254-259.

⁵⁵¹ Doğumdan sonra belli bir süre gelen lohusalık kanı.

⁵⁵² Belirli yaşlar arasında ve belirli periyotlarla gelen kan.

⁵⁵³ Bir hastalıktan kaynaklanan kan.

Ancak âdeti sona eren kadın gusletmedikçe kendisiyle cinsî münasebette bulunmanın hükmünde fakihler arasında ihtilaf vardır.⁵⁵⁴ Cumhur, “kadın, gusûl abdesti almadan cinsi münasebetin caiz olmadığını”⁵⁵⁵, İmam Ebû Hanife ve ashâbı ise “eğer kan, âdetin en uzun süresi sonunda kesilmiş ise - âdetin en uzun süresi İmam Ebû Hanife 'ye göre on gündür-cinsi münasebet caizdir”⁵⁵⁶ demektedirler. Evzâî ve Muhammed b. Hazm, “âdet kanı sona eren kadın tenasül uzvunu yıkaması şartı ile cinsi münasebette bulunabilir”⁵⁵⁷ demişlerdir.

Müctehidler, âdet dönemi sona eren kadın ile cinsi münasebete izin verildiğine dair hükümleri, وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجْبُورِ فَلَنْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجْبُورِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ “Sana kadınların aybaşı hallerini soruyorlar. De ki: O bir rahatsızlıktır. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, temizlenmedikçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. İyice temizlendiklerinde onlara Allah 'ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve temiz olanları sever”⁵⁵⁸ âyet-i kerimesinden istinbât etmişlerdir. İbn Rüşd, müctehidlerin ihtilafına neden olan sebebi şu sözlerle açıklamaktadır;

“Âyet-i kerimedeki الطُّهُرُ lafzından maksat su ile temizlenmek midir? Yoksa kanın kesilmesi mi? Eğer su ile temizlenmek ise bütün bedeni temizleyip gusûl abdesti almak mıdır? Yoksa sadece cinsel organı yıkamak mı? Nitekim الطُّهُرُ lafzının sözlük ve şerî olmak üzere iki tanımı olup lafız, bu bakımından müsterektir. Dolayısıyla bu lafız her üç manayı da (ihtimali) ifade ettiği söylenebilir.”⁵⁵⁹

İbn Rüşd'ün ifadelerinden de anlaşılacağı üzere müctehidlerin konu ile alakalı ihtilafı âyet-i kerimedeki يَطْهُرْنَ sığasında gelen الطُّهُرُ kelimesinin, menkûl bir lafız olmasından kaynaklıdır. Nitekim الطُّهُرُ lafzının ilk vaz' edildiği yani lügat anlamı, “necasetin sona ermesi”⁵⁶⁰ olarak tanımlanmıştır. Ancak daha sonra “belirli azaların

⁵⁵⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 118.

⁵⁵⁵ Kâdî Abdulvehhâb, a.g.e., s. 197; Şâfîî, a.g.e., C: I, s. 76; Kâdî el-Huseyn Merverrûzî, et-Ta'likât, C: I, s. 543.

⁵⁵⁶ Serahsî, a.g.e., C: III, s. 208.

⁵⁵⁷ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 118; İbn Hazm, a.g.e., C: II, s. 171.

⁵⁵⁸ Bakara 2/222.

⁵⁵⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 118.

⁵⁶⁰ İbn Manzûr, a.g.e., C: VIII, s. 210.

belli başlı şartlar ile yıkanması”⁵⁶¹ olarak Şâri’ tarafından gusûl ve abdest manalarında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu kelime, menkul lafızlar kapsamında değerlendirilmiş, karine olmadığı sürece âyet-i kerimelerde ilk vaz’ edildiği manadan ziyade menkul olduğu mana anlaşılmıştır. Bununla beraber karine olması şartıyla sözlük anlamında da kullanımına bir engel yoktur.

İbn Rüşd, mezheplerin tercihlerini hangi delile dayanarak yaptıklarını şöyle aktarmaktadır;

*“Cumhur, يَتَفَعَّلُ “Tefa’ül” kalıbında gelen fiillerin sadece mükelleflerin fiilleri için kullanıldığını, dolayısıyla فَإِنَا تَطَهَّرْنَا “ temizlendiklerinde” cümlesinin gusûl abdesti almak manasında olması gerektiğini tercih etmişlerdir. Ebu Hanife ise حَتَّى يَطْهَرُونَ “temizlenince” cümlesinde “kanın kesilmesi” anlamında olmasını daha zahir olarak görmüştür. Nitekim لَطَّهْرُ lafzının kullanıldığı يَفْعَلُونَ kalıbında bu anlam daha zahirdir. Âyet-i kerimede -görüldüğü gibi- her iki manaya gelme ihtimalini de taşımaktadır. Âyette geçen ilk fiilin manasının, yukarıda geçen üç manadan (ihtimalden) birisinde olduğunu tercih edenin, diğer fiili de aynı manayı vermesi lazımdır.”*⁵⁶²

İbn Rüşd’ün bahsetmiş olduğu bu tahlil meselenin ihtilaf sebebinin kısmen yansıtırsa da *“ilk fiilin manasının, yukarıda geçen üç manadan birisinde olduğunu tercih edenin, diğer fiili de aynı manayı vermesi lazımdır”* cümlesi Arap dili açısından doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim fakihler, –farklı kıraatlerden kaynaklı kavil sahiplerinin dışında- يَطْهَرُونَ fiilinin lügat manasında olduğunda ittifak etmektedirler.⁵⁶³ Dolayısıyla buradaki ihtilaf, ikinci fiil olan تَطَهَّرُونَ fiilinin anlam tercihinden kaynaklıdır.

Görüleceği üzere âyet-i kerimede لَطَّهْرُ mastarından türemiş iki tane fiil vardır. Bunlardan ilki يَطْهَرُونَ fiilidir ki فَعَّلَ – يَفْعَلُ kalıbında gelmiştir. Diğerisi ise تَطَهَّرُونَ fiilidir ki تَفَعَّلَ – يَتَفَعَّلُ kalıbında gelmektedir. Bunlar gibi birçok vezin kullanan Araplar, bu vezinlerin her birini bir veya birden fazla manaya vaz’ etmişlerdir. Mastarın ilk kullanıldığı vezin, lazımlî bir vezin olduğundan kelimenin lügat manasında olması –

⁵⁶¹ Abdulkâhir el-Cürcânî, a.g.e., s. 184.

⁵⁶² İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 118.

⁵⁶³ Bkn; Hatîb eş-Şirbînî, a.g.e., C: I, s.281; Nefrâvî, a.g.e., C: II, s.283; İbn Nuceym, a.g.e., C: I, s.214.

Ebu Hanife'nin tercih ettiği gibi- en doğru olan manadır. Nitekim lazımlî fiiller, “*mef'ûl kabul etmeyen, eylemin kendisinde meydana gelen*”⁵⁶⁴ fiiller olarak tanımlanmışlardır. Burada kelimeye şer'î manayı verdiğimizde حَتَّى يَطْهُرَنَّ بِالْمَاءِ “*Su ile temizleninceye kadar*” olarak cümleyi takdir edip, cümlede mahzûf bir lafzın olduğunu söylememiz gerekir ki bu da Arap dili açısından sakıncalıdır. Nitekim âyet-i kerimede hazf olduğu iddiası mecazdır. Cümleyi hakiki manasında anlama imkânı varken mecaza gidilmesi belâgat açısından uygun değildir.⁵⁶⁵ Buradan hareketle يَطْهُرَنَّ kıraatinden hükmü istidlâl eden tüm fakihler, âyet-i kerimede يَطْهُرَنَّ lafzının lügat manasında olduğunda ittifak etmişlerdir.⁵⁶⁶ Dolayısıyla doğrudan يَطْهُرَنَّ fiilden kaynaklı bir ihtilafın söz konusu olmadığını söylememiz mümkündür.

Müctehidlerin ihtilaflarına neden olan asıl sebep, âyet-i kerimede يَتَّفَعَلُ – تَفَعَّلَ kalıbında gelen تَطَّهَّرَنَّ fiilidir. Nitekim bu kelime Kur'an-ı Kerim'de bu kalıpta birçok yerde kullanılmıştır. Âyet-i kerimelerde اَلطُّهْرُ mastarı تَطَّهَّرَنَّ kalıbında geldiğinde genellikle gusûl veya abdest manasında yani menkûl olduğu anlamda kullanılmıştır. Bununla beraber تَفَعَّلَ – يَتَّفَعَلُ “*Tefâ'ül*” babı Arap dilinde “*mutâva'at*” manasında kullanılmaktadır.⁵⁶⁷ Dolayısıyla bu vezin, lügat ve menkûl manaların ikisini de ifade edebilmektedir.⁵⁶⁸ Veznin bu özelliğinden ötürü ihtilafın bu lafızdan kaynaklandığını söylememiz daha doğrudur.

Hanefiler âyet-i kerimede تَطَّهَّرَنَّ fiilini يَطْهُرَنَّ fiili ile aynı manada kabul etmektedirler. Bu manayı tercihlerine sebep olan karine ise birinci fiilin başında zikredilen حَتَّى edatıdır. Nitekim bu edat bir eylemin biteceği yerin neresi olduğunu bildirmek için gelmektedir.⁵⁶⁹ Dolayısıyla وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ “*Onlara yaklaşmayın*” eyleminin حَتَّى يَطْهُرَنَّ “*hayızdan kesilinceye kadar*” cümlesi ile bittiği bildirilmiştir. Buradan hareketle فَإِذَا تَطَّهَّرَنَّ فَأْتُوهُنَّ “*Onlar temizlenince onlara yaklaşın*” cümlesi aynı manayı tekit için geldiğini söylememiz lazımdır. Bunun aksini söylemek حَتَّى edatının ifade

⁵⁶⁴ İbn Ya'îş, **a.g.e.**, C: I, s.427.

⁵⁶⁵ Mueyyid el-Alevî, **a.g.e.**, C: I, s. 47.

⁵⁶⁶ Bkn; Hatîb eş-Şîrbînî, **a.g.e.**, C: I, s.281; Nefrâvî, **a.g.e.**, C: II, s.283; İbn Nuceym, **a.g.e.**, C: I, s.214.

⁵⁶⁷ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî, **el-Muktedab**, thk. Muhammed Abdulhâlık Azîme, I-IV, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, C:I, s.78; Abdulkâhir el-Cürcânî, **el-Miftâh fi's-Sarf**, thk. Alî Tefvîk el-Hamed, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987, s.50

⁵⁶⁸ Fiilin anlamları için Bkz: İbnu Serrâc, **a.g.e.**, C:II, s.331.

⁵⁶⁹ Murâdî, **a.g.e.**, s. 545.

ettiği gâye manasına muhaliftir.⁵⁷⁰ Nitekim cinsi münasebet için gusûl abdestini şart koşturmak yasağın bittiği yeri bildirdikten sonra tekrar yeni bir yer tayin etmek gibi iki zıt şartı koşturmak anlamı taşımaktadır. Arap dilinde tek bir cümlede birbirine zıt düşecek iki şeyi şart koşturmak fasih bir söylem değildir. Araplar bir cümle içinde, لَا تُعْطِ فُلَانًا دِرْهَمًا حَتَّى يَدْخُلَ الدَّارَ، فَإِذَا دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَأَعْطِهِ دِرْهَمًا “*Filanca, eve girmediğiçe o’na bir dirhem verme, Mescide girince ona bir dirhem ver*” şeklinde bir cümle kullanmazlar. Eğer bu minvalde bir cümle kullanacaklarsa cümlenin ikinci kısmını birinci kısmın tekidi olarak, لَا تُعْطِ فُلَانًا دِرْهَمًا حَتَّى يَدْخُلَ الدَّارَ فَإِذَا دَخَلَ الدَّارَ فَأَعْطِهِ دِرْهَمًا “*Filancaya, eve girmediğiçe bir dirhem verme, eve girince ona bir dirhem ver*” derler.⁵⁷¹ Dolayısıyla iki fiil aynı manayı tekit etmek için getirilmeli, يَطْهَرُونَ fiili gibi lügat manasında olmalıdır.

Bu karineler ile âyet-i kerimeye mana veren Hanefiler, âyet-i kerimenin “*Sana kadınların aybaşı hallerini soruyorlar. De ki: O bir rahatsızlıktır. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, âdetten kesilmediğiçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. Âdetten kesildiklerinde onlara Allah’ın emrettiği şekilde yaklaşın. Allah çok tövbe edenleri sever ve temiz olanları sever*” mealinde olduğunu kabul etmişlerdir. Âdetin kesilmesi cinsi münasebet izninin şartı olarak görülmüş, tekit ile söylenmesi ise âdetin kesildiğinden emin olunması gerektiğine işaret edilmiştir. Dolayısıyla cinsi münasetin caiz olabilmesi için Ebu Hanife, “*âdetin en uzun süresi*” şartını koşturmuştur.

Şafîî ve Malikiler, يَطْهَرُونَ fiilinin menkûl olduğu “*belirli azaların belli başlı şartlar ile yıkanması*”⁵⁷² manasında olması gerektiğini söylemektedirler. Onlara göre “*temizlenmediğiçe onlarla cinsel ilişkide bulunmayın*” ve فَإِذَا تَطَهَّرْتُمْ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ “*İyice temizlendiklerinde onlara Allah’ın emrettiği şekilde yaklaşın*” cümleleri birbirlerinden ayrı iki cümledir.⁵⁷³ Allah Teâlâ, birinci cümle ile bir hükmü bildirirken ikinci cümle ile başka bir hüküm bildirmektedir. Dolayısıyla bu iki cümle birbirinden farklı şeyleri ifade etmektedir. Buradan hareketle ikinci cümlenin birinci cümleyi tekit etme zorunluluğu gibi bir durum söz konusu değildir. Nitekim Arap dilinde birbirinden ayrı iki cümle ile aynı manayı tekrar etmek fasih bir söylem

⁵⁷⁰ Munbicî, a.g.e., C: I, s.147.

⁵⁷¹ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 119.

⁵⁷² Abdulkâhir el-Cürcânî, a.g.e., s. 184.

⁵⁷³ Mâverdi, a.g.e., C:I, s.387.

değildir.⁵⁷⁴ Şöyle ki, *وَإِنبَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ* “Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri deneyin; eğer onlarda akılca bir olgunlaşma görürseniz hemen mallarını kendilerine verin”⁵⁷⁵ âyet-i kerimesinde Allah teala, yetimlerin mallarında tasarruf yetkisininin olup olmadığını deneme zamanı *حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ* “Evlilik çağına gelinceye kadar” cümlesi ile bildirmiştir. Daha sonra *فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا* “eğer onlarda akılca bir olgunlaşma görürseniz” cümlesi ile yetimin malının –buluğ girsin girmesin- verilme şartını bildirmektedir. Dolayısıyla bu âyet-i kerimede olduğu gibi iki cümle farklı hükümler bildirdiğinde birinci cümlede geçen *حَتَّىٰ* ikinci cümleye karine olarak değerlendirilemez.

Hayız ile alakalı âyet-i kerimede de durum aynen böyle olup, iki cümle farklı hükümleri bildirdiğinden biri diğerini tekit etmek için de kullanılmamaktadır. Dolayısıyla Şafî ve Malikilere göre âyet-i kerimede *وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ* lafzını lügat manasına hamledecek bir karine bulunmamaktadır. Âyet-i kerime, “*âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun, hayızdan kesilinceye kadar onlarla cinsel ilişkide bulunmayın. (Hayızdan kesilip) gusûl abdesti aldıktan sonra Allah’ın emrettiği şekilde onlara yaklaşın*” mealinde olmasını tercih etmişlerdir. Görüleceği üzere âyet-i kerimede *وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ* cümlesi hayızlı kadınla cinsi münasebetin haram olduğunu bildirirken, *فَإِذَا تَطَهَّرْنَ* cümlesi ile hayızdan sonra onlarla cinsi münasebette bulunmanın şartlarını bildirmektedir.

Sonuç olarak âyet-i kerimeden her iki içtihadı da istinbât etmek mümkündür. Nitekim lafız Arap dili açısından her iki manayı ifade etmeye müsaittir. Bu bağlamda yapılan içtihatlar Arap dili sınırları dışına çıkmamaktadır. Nitekim Hanefiler menkul lafzı, karineler sayesinde sözlük manasına hamletmişlerdir. Diğerleri ise Hanefilerin ortaya koydukları karinelere makul ifadeler ile itiraz etmişlerdir. Cümlede karine olmadığını göz önüne alarak lafza, menkûl olduğu manayı vermişlerdir. Dolayısıyla bu noktada söylenebilecek son söz, İbn Rüşd’ün -son derece güzel bir üslûb ile- ifade etmiş olduğu şu cümlelerdir; “*Müctehid, iki zahir mana ile karşılaştığında kendi içtihadıyla elde ettiği karineler ile tercih ettiği en zahir manayı seçmelidir. Bundan*

⁵⁷⁴ Kurtubî, **a.g.e.**, C: III, s.89.

⁵⁷⁵ Nisa 4/6.

başka bir şey yapmaya ise kimsenin gücü yetmemektedir. Bu tür durumlarda bize düşen كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ “Her müctehid içtihadında isabet etmiştir.” demektir.”⁵⁷⁶

1.2.2. Zekât Almaya Engel Olan Zenginliğin Sınırı

Dinen zengin sayılan kişilerin bazı mallardan belli kişilerin ihtiyaçlarını gidermek⁵⁷⁷ olarak tarif edilen zekât, Tevbe sûresinin 60. âyetinde gösterilen sekiz sınıfa verilir. Âyet-i kerimede adı geçen sekiz sınıftan birisi de الْفُقَرَاءُ “fakirler” olarak adlandırılmıştır. Âyetin mefhûmü’l-muhâlifinden anlaşılacağı üzere zenginlik zekât almaya engeldir. Buradan hareketle müctehidler, fakirin zekât alabileceğinde, zengin ise zekât alamayacağına ittifak etmişlerdir. Ancak nisâb-ı istiğnâ ve nisâb-ı gınâ olmak üzere iki sınıf zenginlik olduğunu kabul eden müctehidler, zekât almaya engel zenginliği nisâb-ı istiğnâ, zekât vermeyi gerektiren zenginliği ise nisâb-ı gınâ olarak adlandırmışlardır.⁵⁷⁸ Kimi müctehidler, zekât verecek zengin ile zekât almaya engel zenginlik arasında fark görmezken kimileri bunların sınırının farklı olduğunu söylemektedir. Yani müctehidler nisâb-ı gınâda ittifak etseler de nisâb-ı istiğnâda yani zekât almayı engelleyen zenginliğin ölçüsünde ihtilaf etmişlerdir.⁵⁷⁹ İmam Şafîî, “zengin olarak adlandırılabilen bir kimse zekât alamaz”⁵⁸⁰ demiştir. İmam Ebû Hanife ise “zekât almaya mâni olan zenginliğin ölçüsü, zekâtın nisabına⁵⁸¹ malik olmaktır”⁵⁸² demektedir. İmam Mâlik ise “zenginlik ve fakirlik için muayyen bir sınır yoktur. Bunlar içtihadı –toplumun örfüne- bağlı şeylerdir”⁵⁸³ demektedir.

Müctehidler arasında ihtilafa neden olan delil, Peygamber’in (s.a.s), Muâz b. Cebel’i (ö. 17/638) Yemen’e gönderirken, فَأَعْلَمُهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تَتَّخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ فَتَرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ “Onlara bildir ki, Allah, zenginlerinden alınıp fakirlerine

⁵⁷⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 120.

⁵⁷⁷ Abdulkâhir el-Cürçânî, **a.g.e.**, s. 152.

⁵⁷⁸ Mehmet Erkal, “Nisab”, **DİA**, 2007, C: XXXIII, s. 138.

⁵⁷⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 543.

⁵⁸⁰ Şafîî, **a.g.e.**, C: III, s.183,184; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C:IX, s.214; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 543.

⁵⁸¹ Zenginlik sınırı (nisâb-ı gınâ), 200 dirhem (595 gr.) gümüş, 20 miskal (85 gr.) altın, 40 koyun, 5 deve ve 30 sığır olduğu genel kabul görmüştür. Bkz: Erkal, “Nisab”, **DİA**, 2007, C: XXXIII, s. 139.

⁵⁸² Serahsî, **a.g.e.**, C: II, s. 149; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C:IX, s.214; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 543; Kurtubî, **a.g.e.**, C: VIII, s. 171.

⁵⁸³ Ebû’t-Tâhir b. Beşîr İbrâhîm b. Abdussamed el-Mehdevî, **et-Tenbîh Alâ Mebâdi’i’t-Tevcîh**, thk. Muhammed Bilhassân, I-II, Beyrut, 1428/2007, C:I, s.143; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C:IX, s.212; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 543.

verilmesi için malları üzerine zekâtı farz kıldı”⁵⁸⁴ hadis-i şerifidir. Buradan hareketle istinbât yapan fakihler, hadis-i şerifteki أَغْنِيَانِهِمْ “zenginleri” ve فَفَرَّائِهِمْ “fakirleri” lafızlarından kaynaklı ihtilaf etmişlerdir. Nitekim الْغَنِيِّ (zengin) lafzı hadis-i şerifte üç farklı anlamda kullanılma ihtilami vardır. Şöyle ki الْغَنِيِّ lafzının Arap dilinde lügat manası, “herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan”⁵⁸⁵ demek olup fakir lafzının zıddıdır. Lafzın ifade ettiği bir diğer anlam ise “mal sahibi olan”⁵⁸⁶ demektir. Bu anlam lafzın insanlar arasında yaygın olan örfî anlamıdır. Ayrıca zengin lafzının zıddı olan fakir kelimesi “çoluk çocuğunun günlük ihtiyacını karşılayamayan”⁵⁸⁷ anlamında örfî manada kullanılmaktadır. Buradan hareketle lafzın zıt anlamı olan zengin lafzını “çoluk çocuğunun günlük ihtiyacını karşılayabilen” olarak tanımlamak mümkündür. Daha sonra Şâri’ bu kelimeyi “nisab miktarı mala sahip olan”⁵⁸⁸ anlamında kullanmıştır.

İbn Rüşd, ihtilaf sebebini şu sözlerle açıklamaktadır;

“Bu ihtilâfın sebebi, zekât almaya engel olan zenginlik, şerî anlamda mıdır? Yoksa lügavî midir? Şerî manadadır diyenler, “Zenginliği, zekât nisabı kadar mala sahiplik” olarak tanımlamışlardır. Kelimeyi lügat manasında kabul edenler ise “zengin olarak adlandırılabilmesi yeterlidir” demişlerdir. Zenginlik kelimesine lügat manası verenler de iki görüşe ayrılmışlardır. Kimisi “Zenginlik –her kişi ve zamanda- zenginlik olarak tanımlanan bir sınırdır.” diyerek zenginliği, yoksulluk ile zenginlik arasındaki sınır olarak kabul etmişlerdir. Kimisi de “Zenginlik için belli bir sınır yoktur. Zenginlik duruma, ihtiyaca, şahsa, yer ve zamana göre değişir” diyerek onu içtihadı bırakmıştır.”⁵⁸⁹

İbn Rüşd’ün açıklamış olduğu bu ihtilaf sebebini bazı eksik noktaları bulunmaktadır. Nitekim hadis-i şerifteki أَغْنِيَانِهِمْ “zenginleri” lafzı şerî, lügavî ve örfî olmak üzere üç manada da kullanılma ihtimali vardır. Bundan dolayı bu konuda görüş bildiren her bir mezheb sahibi أَغْنِيَانِهِمْ “zenginleri” lafzını farklı bir anlamda kabul

⁵⁸⁴ Buhârî, “Zekât”, 1; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî, el-Musannef, thk. Sad b. Nâsır eş-Şetrî, I-XXV, Riyad, Dâru Kunûzi İşbilyâ, 1436/2015, C: VI, s.149; İbn Mâce, “Zekât”, 1.

⁵⁸⁵ İbn Manzûr, a.g.e., C: X, s. 134.

⁵⁸⁶ İbn Manzûr, a.g.e., C: X, s. 135.

⁵⁸⁷ İbn Manzûr, a.g.e., C: X, s. 299.

⁵⁸⁸ Mehmet Erkal, "Zenginlik", *DiA*, 2013, C: XLIV, s. 275.

⁵⁸⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s. 543.

etmişlerdir. Şöyle ki Hanefiler lafzı, şerî manasıyla⁵⁹⁰ kabul ederken, Şafiîler lügat,⁵⁹¹ Malikiler ise örfî anlamıyla⁵⁹² kabul ederek bu anlamlar üzerinden istidlâllerini yapmışlardır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün Malikileri, lafzın lügat anlamını tercih eden sınıfta zikretmesi doğru olmadığı kanaatini oluşturmaktadır.

Hanefilerin tercih ettikleri şerî mana için bir karineye ihtiyaç yoktur. Nitekim konu şerî bir mesele olup burada lafzın şerî anlamı karine olmadan akla gelen ilk manadır. Bu bağlamda Hanefiler, Peygamber'in (sav) sözlerini “*Onlara bildir ki, Allah, nisab miktarı mala sahip olanlarından alınıp nisab miktarı mala sahip olmayanlarına verilmesi için malları üzerine zekâtı farz kıldı*” manasında anlayıp, nisab miktarı mala sahip olan kişinin zekât alamayacağını istinbât etmişlerdir.⁵⁹³

İmam Şafiî, Peygamber'in (sav) *لا تَجَلُ الصَّدَقَةَ لِغَنِيِّ وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ* “*zekât zengin ve güç kuvvet sahibi (meslek sahibi) kişiye helal değildir*”⁵⁹⁴ sözünü karine olarak kabul edip zekât almayı engelleyen zenginliğin, “*ihtiyacını karşılayabilen kişi olduğunu*” kabul etmiştir. Bu bağlamda kişi fakir de olsa meslek sahibi olmak gibi ihtiyacını sağlama imkânı bulun kişiyi “*herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan*” sınıfına sokacaktır.⁵⁹⁵ Buradan hareketle zenginliği lügat anlamı ile kabul edip bu konudaki tüm delilleri bu karine ile anlamlandırmıştır. Peygamber'in (sav) sözlerine de “*Onlara bildir ki, Allah, nisab miktarı mala sahip olanlardan alıp ihtiyacını giderme imkânı olmayanlara verilmesi için malları üzerine zekâtı farz kıldı*” olarak anlamıştır.

İmam Malik, kelimeyi örfî manası ile kabul etmiştir. Onun karine olarak kabul ettiği delil Peygamber'in (sav) kişilerin durumuna göre verilen farklı cevaplarıdır. Nitekim Peygamber (sav) kendisine zekât almak için gelen bir kişiye *لا تَجَلُ الصَّدَقَةَ لِرَجُلٍ لَهُ خَمْسُونَ دِرْهَمًا* “*Elli dirhemi olan kişiye zekât almak helal değildir*”⁵⁹⁶ derken bir diğerine ise *أَرْبَعُونَ دِرْهَمًا* “*kırk dirhem*” cevabını vermektedir.⁵⁹⁷ Dolayısıyla zekât

⁵⁹⁰ Serahsî, **a.g.e.**, C: II, s.149.

⁵⁹¹ Şafiî, **a.g.e.**, C: III, s. 183,184.

⁵⁹² Ebû Tâhir İbn Beşîr, **a.g.e.**, C:I, s.143.

⁵⁹³ Serahsî, **a.g.e.**, C: II, s. 149; Munbicî, **a.g.e.**, C: I, s. 378.

⁵⁹⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Omer Dârekutnî el-Bağdâdî, **el-İlelu'l-Vârîde fi'l-Ehâdisi'n-Nebeviyy**, thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî, I-X, Beyrut, Muessesetu'r-Reyyân, 1432/2011, C:II, s.128.

⁵⁹⁵ Bkz. Şafiî, **a.g.e.**, C: III, s. 183,184.

⁵⁹⁶ Dârekutnî, **a.g.e.**, C: III, s.28.

⁵⁹⁷ Kurtubî, **a.g.e.**, C: VII, s.172.

almayı engelleyen zenginlik kişiden kişiye değişen bir şey olup örfidir. Buradan hareketle Peygamber'in (sav) sözlerini örfî manada kabul ederek “*Onlara bildir ki, Allah, nisab miktarı mala sahip olanlardan alıp kazancı kendisine yetmeyenlere vermek için malları üzerine zekâtı farz kıldı*” olarak anlamıştır.

Sonuç olarak Arap dili açısından karinelerin sıhhatini problemlili bulup, bir karinenin varlığını kabul etmeden bu kelimeyi menkul olduğu şerî manada kabul etmek mümkündür. Ayrıca sözü söyleyenden -Peygamber'den (sav) - sudur eden diğer lafızları karine olarak kabul edip lafzın lügat manasında olduğunu kabul etmek de Arap dili açısından mümkündür. Ancak diğer deliller göz ardı edilip sadece Peygamber'in (sav) Hz. Muâz'a (ra) söylediği söz dikkate alındığında İmam Malik'in tercih etmiş olduğu örfî mananın anlaşılması daha kuvvetlidir. Nitekim cümlede fakirlik ve zenginlik lafızlarının أَغْنِيَانَهُمْ “onların zenginleri” ve فُقَرَانَهُمْ “onların fakirleri” şeklinde o topluma izafe edilerek kullanılması zenginlik ve fakirlik ölçülerinin toplumdan topluma değişen yani örfün belirlediği bir vasıf olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada أَغْنِيَانَهُمْ ve فُقَرَانَهُمْ lafızlarını, toplumun hayat standartlarına göre “*çoluk çocuğunun günlük ihtiyacını karşılayabilen*” ve “*karşılayamayan*” şeklinde olduğu kabulü Arap dili açısından en isabetli görüş olarak öne çıkmaktadır.

1.2.3. Gece Kesilen Kurban

İbadet amacıyla belli vakitte belirli cinsten hayvanları kesmeyi ifade eden kurban ibadetinin⁵⁹⁸ geçerli sayılabilmesi için gerek kurbanlık hayvanda gerekse bu hayvanın kesimiyle ilgili bazı şartlar vardır. Bu şartlardan bir tanesi de kurbanın vakit içinde kesilmesidir. Bu vaktin, kurban bayramının ilk üç günü yani zilhicce ayının on, on bir ve on ikinci günleri olan “*eyyâm-ı nahr*” günleri olduğunda fakihler ittifak etmişlerdir. Fakihlerin konu ile alakalı bir diğer ittifakları da kurban ibadetinin başlama vaktinin bayram namazından sonra olduğudur. Müctehidlerin, kurbanın kesilebileceği vakit ile alakalı olan ihtilaflarından birisi kesimin gece yapılmasıdır.⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ Ahmet Güç, "Kurban", **DİA**, 2002, C: XXVI, s. 433.

⁵⁹⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:II, s. 845; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XV, s. 216.

İmam Mâlik, gece kesilen kurban “*Caiz değildir*”⁶⁰⁰ derken, İmam Şafî ile bir topluluk⁶⁰¹ ise; gece kurban kesmenin caiz olduğunu söylemektedirler.⁶⁰²

Allah Teâlâ, kurban ibadetinin belirli günlerde yapılmasını لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعُمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ *“Böylece kendileri için faydalı olan şeyleri açık seçik görsünler ve Allah’ın onlara rızık olarak verdiği, belirlenen günlerde kesecekleri kurbanlık hayvanlar üzerine O’nun adını ansınlar. Artık onlardan hem kendiniz yiyin hem sıkıntı içindeki yoksulları doyurun”*⁶⁰³ âyet-i kerimesi ile emretmiştir.

İslam âlimleri, kurban kesiminin “*eyyâm-ı nahr*” diye tabir edilen gündüzlerin gecelerinde de yapılıp yapılamayacağı ile alakalı istinbâtlarını âyet-i kerimede geçen فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ *“belirlenen günlerde”* ifadesi üzerinden yapmışlardır. Âyet-i kerimede Allah Teâlâ, belirli günlerde kurban kesmemiz gerektiğini açıkça bildirmiştir. Ancak bu ifadede yer alan أَيَّامٍ *“günler”* lafzı müctehidlerin kurban ibadetinin gece yapılıp yapılamayacağı konusunda ihtilaflarına sebep olmuştur.⁶⁰⁴

İbn Rüşd, ihtilaf sebebini şöyle izah etmektedir;

“Müctehidlerin ihtilaf sebebini, kelimenin müşterek olup iki manada kullanılmasıdır. Araplar, سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ “Allah o kasırgayı artarda yedi gece, sekiz gün onların üzerine gönderdi”⁶⁰⁵ âyet-i kerimesinde olduğu gibi أَيَّامٍ lafzını sadece gündüz manasında kullandıkları gibi يَوْمَئِذٍ يَمُنُّوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ “Yurdunuzda üç gün daha yaşayın”⁶⁰⁶ âyet-i kerimesindeki gibi gece ve gündüz manalarında da kullanmışlardır.”⁶⁰⁷

⁶⁰⁰ İbn Cellâb, **a.g.e.**, C:I, s.301.

⁶⁰¹ Hanefi ve Hanbeli mezheplerinin görüşü de budur. Bkz: Bedruddîn el-Aynî, **a.g.e.**, C:XII, s.29; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C:XI, s.115.

⁶⁰² Nevevî, **el-Mecmu’**, C:I, s. 7.

⁶⁰³ Hac 22/28.

⁶⁰⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:II, s. 845; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XV, s. 216.

⁶⁰⁵ Hâkka 69/7.

⁶⁰⁶ Hûd 11/65.

⁶⁰⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:II, s. 845.

Arap dilinde أَيَّامٌ veya tekili olan يَوْمٌ lafzı⁶⁰⁸ birden fazla manada kullanılmıştır. Bu kullanımların bir kısmı hakiki anlam olmakla beraber birçoğu mecaz anlamdır. Yevm “Gün” kelimesi, “güneşin doğuşuyla başlayan ve batmasıyla son bulan zaman dilimi”⁶⁰⁹, “fecd-i sadıktan başlayıp güneşin batmasıyla son bulan zaman dilimi”⁶¹⁰ veya “süre kaydı olmaksızın mutlak zaman dilimi”⁶¹¹ gibi tanımlar ile sözlüklerde yer almıştır. Kelimenin tüm tariflerine yer veren Ebû'l-Bekâ' (ö. 1095/1684), yevm lafzının tarifinde kelimeyi lügat, örfî ve şerî olmak üzere üçe taksim edip, şunları aktarmaktadır;

“الْيَوْمُ (Yevm): Lügate güneşin doğuşu ve batışından, gece veya gündüzden bağımsız olarak mutlak vakit anlamına vaz' olunmuştur. Örfte ise; Güneşin yeryüzünde oluş süresidir. Şerî manası; النَّهَارُ (nehâr/gün) kelimesinden farklı olarak fecd-i saniden güneşin batmasına kadar olan vakti bildirir. النَّهَارُ kelimesi güneşin doğuşundan batışına kadar olan vakittir. Bundan dolayı şerî manada الْيَوْمُ lafzı النَّهَارُ manasında kullanılmamaktadır. Dolayısıyla صُمْتُ الْيَوْمَ “Bu gün oruç tuttum” denilir ancak صُمْتُ النَّهَارَ “bu gündüz oruç tuttum” denilmesi yanlıştır.”⁶¹²

Bu tarifi dikkate aldığımızda kelimenin menkul bir lafız olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ihtilafın sebebi lafzın menkul olduğu şerî manada ve ilk vaz' oldu lügat manasında müşterek olduğu ve âyet-i kerimede bu iki anlamda da kullanılma ihtimalinden kaynaklanmaktadır.

İbn Rüşd, “belirlenen günlerde” cümlesindeki أَيَّامٌ kelimesini gece ve gündüzü kapsayan bir zaman dilimi olarak kabul edenler gece vaktinde kurban kesiminin yapılmasının caiz olduğunu, bu âyet-i kerimede أَيَّامٌ kelimesinin gündüz anlamında olduğunu söyleyenler caiz olmadığını kabul etmişlerdir” sözleri ile müctehidlerin istinbâtlarında lafzın anlam tercihine dayandırdıklarına işaret etmektedir. Ayrıca görüşler arasında bir tercihin nasıl mümkün olacağını “kelimenin

⁶⁰⁸ Ali Bulut, “Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve Risâle fî Beyâni mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme Adlı Eseri”, Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6, sy. 2 (2020): 359-420, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.2.04>, s.411.

⁶⁰⁹ İbn Manzûr, a.g.e., C: XV, s.466.

⁶¹⁰ Feyyûmî, a.g.e., s. 682.

⁶¹¹ İlhan Kutluer, "Zaman", *DİA*, 2013, C: XLIV, s. 111.

⁶¹² Ebû'l-Bekâ', a.g.e., s. 981; Ebu Suûd Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-îmâdî, *İrşâdu'l-âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, C:I, s.15.

iki manadan hangisinde daha zahir olduğunu bilmekle anlaşılır” sözleri ile ifade eden İbn Rüşd, kelimenin gündüz manasında olduğunu tercih etmiştir. Lafzın hangi manada daha zahir olduğu tercihi ise –lügat manası adına- bir karineye ihtiyaç duymaktadır. Nitekim âyet-i kerime bir ibadetten bahsetmektedir. Dolayısıyla lafzı şerî anlamı ile kabul etmek doğru olan yaklaşımdır. Ancak bir karine sayesinde lafzı lügat manasında kabul etmekte de bir sakınca yoktur.

Âyet-i kerimedeki أَيَّامٍ kelimesinin lügat manasını tercih eden Şafîîler, bu tercihlerini karineye dayandırmışlardır. Onlara göre âyet-i kerimeden birkaç âyet sonra gelen وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَأَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا وَالتَّكْوِينِ وَاللُّغَامِ مِنْهَا وَاطْعَمُوا الْقَانِعِ وَالْمُعْتَرِّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ “Biz o büyükbaş hayvanları da Allah’ın size nişânelerinden kaldık; sizin için onlarda nice yararlar vardır. Onlar (kesim için) sıraya dizildiklerinde üzerlerine Allah’ın adını anın, cansız halde yere serildiklerinde ise onlardan hem kendiniz yiyin hem de ihtiyacını gizleyen ve gizlemeyen yoksulları doyurun. İşte onları şükredesiniz diye sizin istifadenize verdik”⁶¹³ âyet-i kerimesidir. Nitekim bu âyet-i kerime gece gündüz ayrımı yapılmadan kurban kesilebileceğini ifade etmektedir.⁶¹⁴ Dolayısıyla ilk âyette kasıt yalnızca gündüz olsa idi burada da o bilgiye yer verilmeli idi. Böyle bir bilgiye rastlanılmadığına yani mutlak olarak gelmesinden anlaşılan kurban kesimi ile alakalı gece-gündüz ayrımının olmayacağıdır. Nitekim böyle bir kabul birbirine ters olacak iki farklı anlamı gerektirmektedir. Bu karineden hareketle ilk âyeti de bu âyette olduğu gibi umuma yani gece-gündüzü içine alan zaman dilimi manasında kabul etmişlerdir.

Malikiler ise kelimenin menkul olduğu anlamın daha zahir olduğu kanaatindedirler. Buna binaen أَيَّامٍ kelimesinin “fecd-i saniden güneşin batmasına kadar” olan vakti bildirdiğini kabul ederek gece kurban kesmenin caiz olmadığını söylemektedirler.⁶¹⁵

Her bir görüş sahibi istinbâtlarını birçok âyet ve hadis ile delillendirmişlerdir. Ancak Arap dili açısından ortaya konulan deliller, Malikilerin âyet-i kerimeden anladıkları manayı tercihe sebep olmaktadır. Nitekim âyet-i kerime bir ibadetten

⁶¹³ Hac 22/36.

⁶¹⁴ Mâverdî, a.g.e., C:XV, s.114; Rûyânî, a.g.e., C:IV, s.211.

⁶¹⁵ Karâfi, a.g.e., C: IV, s.150.

bahsetmektedir. Bu açıdan أَيَّامِ lafzının şerî anlamda kabulü daha doğrudur. Nitekim Kur'an-ı Kerim bu kelimeyi ibadetler ile alakalı konularda şerî anlamıyla kullanmıştır. Örneğin وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ “Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar”⁶¹⁶ âyet-i kerimesinde yolculuk veya hastalıktan dolayı oruç tutamayan kimsenin başka günler oruç tutması “*fecr-i sadıktan güneşin batmasına kadar*” olan süreyi bildirmektedir. Aynı durum فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ “Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır”⁶¹⁷ âyet-i kerimesinde de mevcuttur. Ancak âyet-i kerime ibadetler dışında bir durumdan söz ediyor ise veya cümlede bir karine var ise o zaman elde edilen karinelere hareketle lafzın lügat veya örfî manada olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur. Örneğin سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ “yedi gece, sekiz gün” gibi açık bir karine var ise kelimeyi karinenin işaret ettiği anlamda kabul etmek lazımdır. قَالَ أَيُّتُّكَ إِلَّا تَكَلَّمُ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا “Yurdunuzda üç gün daha yaşayın”, تَمَتُّوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ “Senin için alâmet insanlara üç gün ancak işaretle konuşmandır”⁶¹⁸ âyet-i kerimelerinde olduğu gibi ibadet dışında bir konudan bahsedildiğinde lügat anlamıyla gün ve geceyi içine alan veya örfî manada güneşin doğuşundan batışına kadar olan bir zaman dilimi, akla ilk gelen mana olarak kabul edilmelidir.

1.2.4. İ'tikâfa Başlama Vakti

Cemaatle namaz kılınan bir mescitte, ibadet maksadıyla beklemek olan i'tikâf, Kitap⁶¹⁹, Sünnet⁶²⁰ ve İcma⁶²¹ ile sabittir. İ'tikâfın detaylarında bazı ihtilafları bulunan fukaha, bir ay veya bir gün i'tikâfa nezreden⁶²² kimsenin nezrini yerine getirmek için i'tikâfa başlaması gereken vaktin ne zaman olduğunda ihtilaf etmişlerdir.⁶²³ Konu hakkında müctehidlerin görüşlerini İbn Rüşd, aşağıdaki nispetlerle aktarmaktadır;

⁶¹⁶ Bakara 2/185.

⁶¹⁷ Mâide 5/89.

⁶¹⁸ Âl-i İmrân 3/41.

⁶¹⁹ Bakara 2/125,187.

⁶²⁰ Buhârî, “İ'tikâf”, 1; Müslim, “İ'tikâf”, 1; Şevkânî, *Neylu'l-Evtar*, Mısır,1413/1993, Daru'l-Hadis, C: IV, s. 312.

⁶²¹ Zuhaylî, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, C: III, s.218.

⁶²² *Dinen mükellef olmadığı hâlde, kişinin farz veya vâcip türünden bir ibâdeti yapacağına dair Allah'a söz vermesi.* Bkz: Ahmet Özel, "Adak", *DİA*, 1988, C: I, s. 337

⁶²³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C:II, s. 613.

“İmam Mâlik, İmam Şafî ve İmam Ebû Hanife: “Bir ay i’tikâfi nezreden kimse, güneş batmadan önce mescide girmesi lazımdır” demişlerdir. Bir gün i’tikâfa nezreden kimse için İmam Şafî, “fecirden önce mescide girmeli ve gün battıktan sonra mescidden çıkmalıdır” görüşündedir. İmam Mâlik, “bir ay ile bir günü nezreden kişi arasında fark yoktur” demektedir. Züfer ile Leys, “Nezir ister bir ay ister bir gün olsun, fecirden önce camiye girer” demişlerdir. Ebû Sevr, gece ile günün nezirleri arasında ayırım yaparak “On gün i’tikâfa nezrettiği zaman fecirden önce, on gece nezrettiği zaman günün batmasından önce mescide girer” demiştir. Evzâî ise “Sabah namazından sonra i’tikâfa girer” demektedir.”⁶²⁴

Görüleceği üzere i’tikâfa girme vakti ile alakalı görüşler nezirde bulunan kişinin belirlediği süre ile doğrudan orantılıdır. Ancak bu başlık altında ele alacağımız “bir günlük bir süre için i’tikâfa nezreden” i’tikâfa girmesi gereken vakittir. Nitekim müctehidlerin “i’tikâfa bir ay nezreden kişi” hakkındaki ihtilafları Arap dilinden kaynaklı olmayıp ayların oluşumunda gece ve gündüzden hangisinin daha önce olduğuyla alakalıdır. Ayrıca İbn Rüşd, İmam Ebû Hanife’nin “bir günlük bir süre için i’tikâfa nezreden” görüşüne yer vermediğinden zikredeceğimiz tahliller onun bu konudaki görüşünü de yansıtmayacaktır. Arap dilinden kaynaklı ihtilaflar açısından konu hakkındaki görüşleri özetleyecek olursak “bir günlük bir süre için i’tikâf nezreden” i’tikâfa başlama vakti ile alakalı üç farklı görüş öne çıkmaktadır;

Birincisi; İmam Mâlik’in görüşü; “güneş batmadan önce mescide girmelidir.”

İkincisi; Şafî, Züfer (ö. 158/775), Leys (ö. 187/803 [?]) ve Ebû Sevr’in (ö. 240/854) görüşü; “feci-i sadıktan önce mescide girmelidir.”

Üçüncüsü; Evzâî (ö. 157/774)’nin görüşü; “sabah namazından sonra i’tikâfa başlamalıdır.”

Müctehidlerin bu konudaki ihtilaflarının sebebi “Gece Kesilen Kurban” başlığı altında incelediğimiz konunun ihtilaf sebebiyle aynıdır.⁶²⁵ Yani buradaki ihtilaf da kelimenin menkul bir lafız olmasından kaynaklıdır. Dolayısıyla konu, ilgili başlık altında aktarılan bilgiler ışığında değerlendirildiğinde İmam Malik’in *yevm* kelimesini

⁶²⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C:II, s. 613.

⁶²⁵ Bkz: İbn Rüşd, a.g.e., C:II, s. 613.

lügat anlamıyla kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu lafız, “gece ve gündüzü içine alan bir zaman dilimi” manasına vaz‘ olunmuştur.⁶²⁶ Şafî, Züfer, Leys ve Ebû Sevr’in ise lafzı menkul olduğu şerî anlamıyla, Evzâi ise kelimeyi örfî anlamıyla kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakihler içtihatlarını “bir gün i’tikâfa nezrediyorum” diyen kişinin sözünden anladıkları en zahir manaya göre yapmışlardır. Dolayısıyla i’tikâfın bir ibadet olduğu göz önüne alındığında şerî mana, sözü söyleyen kişiye itibar edilecek olursa örfî mana, sözü tüm bunlardan soyutladığımızda kelimenin lügat anlamı daha zahir olduğu kanaati oluşmaktadır. Dolayısıyla sözü söyleyenin “bir gün” lafzından ne kastettiğini bilmeden veya cümlede başka bir karine olmadan görüşler arasında bir tercih yapmak mümkün değildir. Yani “bir gün i’tikâf nezrediyorum” diyen kişinin bu sözünden -farklı bakış açılarıyla- kendisine her üç görüş sahiplerinin ifade ettikleri vakit için de i’tikâfı vacip kıldığını söylemek mümkündür.

1.2.5. Yemin Kefaretinde Giysinin Ölçüsü

Allah Teâla, yeminini ihlâl eden kimseye hem ceza hem de Allah’tan mağfiret dilemek maksadıyla bir takım yükümlülükler yüklemiştir. Bu yükümlülüklerin neler olduğunu şu âyet-i kerime ile bildirmiştir.

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلْبِكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ
“Allah sizi kasıtsız olarak yaptığınız yeminlerden ötürü sorumlu tutmaz, fakat bilerek ettiğiniz yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti, ailenize yedirdiğinizin ortalama seviyesinden on fakirin yemeyi yahut onların giysisi ya da bir köle azat etmektir. Buna imkânı olmayan ise üç gün oruç tutmalıdır. Yemin ettiğinizde (bozarsanız) yeminlerinizin kefareti işte budur.”⁶²⁷

Bu âyet-i kerimeye binaen yemin kefaretinde giysi miktarının ne kadar olduğunda fakihler ihtilaf etmişlerdir.⁶²⁸ İbn Rüşd, bu konuda iki farklı kavil olduğunu söylemektedir. Şöyle ki, “Her bir fakire en az o elbise ile namazını eda edeceği kadar bir elbise verilmeli, eğer erkeğe bir parça verilmesi kâfi geliyorsa, kadına verildiği

⁶²⁶ Ebû'l-Bekâ, a.g.e., s. 981.

⁶²⁷ Maide 6/89.

⁶²⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s. 809.

takdirde en az -bir başörtüsü ve bir entari olmak üzere- iki parça olmalı”⁶²⁹ görüşünü İmam Mâlik’e nisbet ederek aktarmaktadır. “Gömlek, şalvar ve sarık gibi libas adını taşıyan herhangi bir parçanın verilmesi kâfidir”⁶³⁰ görüşünü ise İmam Ebû Hanife ve İmam Şafî’ye nisbet ederek nakletmiştir. Ancak yaptığımız araştırmalara göre görüşlerin İbn Rüşd’ün zikrettiği gibi olmadığını görmekteyiz. Şöyle ki, ikinci görüş sadece İmam Şafî’nin görüşü⁶³¹ olup Hanefilerin bu konudaki görüşleri İmam Malik gibi namaz kılınabilecek bir elbise olduğudur.⁶³² Ayrıca Hanefiler, bedeni örtecek bir elbise olması ve o kişi, elbiseyi giydiğinde “giyinik” denilmesi şartını koşmuşlardır.⁶³³

Fakihlerin bu konudaki ihtilaflarının sebebi âyet-i kerimede geçen كَسُوْتُهُمْ “onların giysisi” sözünden maksadın ne olduğudur. İbn Rüşd, bu ihtilafın kelimenin âyette menkul olduğu şer’î manada veya lügat manasında kullanılma ihtimalinden kaynaklandığını söylemektedir.⁶³⁴ Kanaatimizce buradaki ihtilaf âyetteki كَسُوْتُهُمْ kelimesinin örfi, şer’î ve lügat manalarında kullanılma ihtimalinin bulunmasındandır. Müçtehidlerin bu konudaki görüşlerini hangi delile dayanarak yaptıklarını özetleyen İmam Râfi ‘î (ö.623/1226), şunları söylemektedir;

“İmam Şafî’in bu konudaki delili âyet-i kerimede كَسُوْتُهُمْ lafzının mutlak (karinesiz) olarak gelerek herhangi bir şey ile sınırlandırılmamış olduğudur. Dolayısıyla bu lafızdan anlaşılacak lügatta giysi olarak adlandırılan her şey keffaret için yeterlidir. Bu görüşü İmrân b. Husayn’in (ö. 52/672) كَسُوْتُهُمْ âyet-i kerimesi sorulduğunda verdiği cevap ile desteklemektedir. O (r.a.), “Sizin şu emirimize bir topluluk gelse, emiriniz onlara bir takke giydirse sizler “emir onları giyindirdi” dersiniz” diye cevap vermiştir. İmam Malik’in delili ise; Âyet-i kerimede her ne kadar bir kayıt (karine) bulunmasa da bizler bu lafzı şer’î tanım ile kabul etmemiz lazımdır.

⁶²⁹ Mâlik b. Enes, **a.g.e.**, C: I, s.596.

⁶³⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 809.

⁶³¹ Bkn: Mâverdî, **el-İknâ fi'l-Fıkhi's-Şâfi'**, thk. Hıdır Muhammed Hıdır, Tahran, Dâr İhsân, 1420H, s.191; Cuveynî, **Nihâyetu'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb**, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, 1428/2007, s. 316; Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfi el-Kazvîni, **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, thk. Alî Muhammed Avd, Âdil Ahmed Abdurmevcûd, I-XIII, Beyrût, 1417/1997, C: XIII, s.264.

⁶³² Bkn: Serahsî, **a.g.e.**, C: VIII, s.153.

⁶³³ Neseî, **Kenzu'd-Dekâik**, thk. Sâid Bekdâş, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/201, s.328; Osmân b. Alî b. Mehcen el-Bârî Fahrüddîn ez-Zeylaî el-Hanefî, **Tebyînu'l-Hahâih Şerhu Kenzi'd-Dahâih ve Hâşiyeti's-Şelebî**, Kâhire, el-Matba'atu'l-Kubre'l-'Emîriyye, Bulâk, 1313H, s.112.

⁶³⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 809.

Buda en azından namaz kılınacak bir elbise olmalıdır. Çünkü bu ölçü namazdaki ihtiyaçları gideren en az miktardır. Nitekim Peygamber (sav), “Hiçbiriniz üzerinde tek parça kumaş varken bu elbisesinin bir miktarını boynuna dolamaksızın namaz kılmasın” buyurmuştur. Dolayısıyla üzerinde elbise olsa dahi namaz için geçerli olan setr-i avreti gerçekleştirilmeyen kişiye giyinmiş denilemez. Bu kişi çıplak olarak kabul edilir. Ayrıca İmrân b. Husayn’den gelen rivâyet de zayıftır. Tüm bu açıklamalardan sonra Allah Teâlâ’nın âyet-i kerimede lafzı mutlak getirdiğine itibar edersek ve Peygamber’in (sav) bu elbisenin ölçüsünü belirtmediğini göz önüne alırsak o zaman kelimenin tercihini -Ebu Hanife’nin yaptığı gibi- örfî manada kabul etmemiz lazımdır. Nitekim bölgeden bölgeye, zamandan zamana, mevsimden mevsime insanların giyinme kültürü değişmektedir. Dolayısıyla giydirmeyi kefaret olarak seçen kişi, giydirmekte aşırıya kaçmadan kişinin yaşadığı şartlara uygun bir elbise seçmelidir. Bu tercih için “kefaret ödeyene zorluk oluşturmaktır” demek, doğru bir bakış açısı da değildir. Çünkü kişi buna gücü yetmez ise yemin kefaretinin diğer seçeneklerini tercih etmekte özgürüdür. Dolayısıyla burada bir zorluk olmadığı rahatlıkla söylenebilir.”⁶³⁵

Konuyu özetleyecek olursak kelimeye şer’î manasını veren Malikiler,⁶³⁶ namaz kılınabilecek bir elbiseyi şart koşmuşlar, âyet-i kerimede *أَوْ كَسَوْتُهُمْ* cümlesini “.....veya onları setr-i avretlerini örtecekleri kadar giydirmek” manasında kabul etmişlerdir. Bu manayı, lafzın karinesiz olarak geldiği ve ibadetlerden bahsetmesine binaen yapmış olmalıdırlar. Nitekim lafzın menkul olduğu şer’î mana bu şekildedir. Hanefiler ise âyet-i kerimenedeki *أَوْ كَسَوْتُهُمْ* cümlesinin örfî manada olduğu tercihinde bulunmuşlardır. Bu doğrultuda cümleyi “.....veya buldukları bölgede giyinmiş kabul edilecekleri bir elbise ile giydirmek” manası ile kabul etmektedirler.⁶³⁷ Kanaatimizce Hanefiler, *كِسْوَةٌ* “Elbise” kelimesine *هُمْ* “onlar” zamirinin izâfe edilmesi karinesine binaen lafzın örfî manada olduğu tercihini yapmış olmalıdırlar. Nitekim bu izafet *كِسْوَةٌ* lafzından ilk akla gelen mananın örfî mana olmasını güçlendirmektedir. Şafîiler, kelimeyi lügat manasında kabul edip âyet-i kerimede *أَوْ كَسَوْتُهُمْ* cümlesini “.....veya onları giysi denilebilecek bir şey ile giydirmek” manasında kabul

⁶³⁵ Râfîî, *el-Azîz Şerhu'l-Vecîz*, C:XII, s. 265.

⁶³⁶ Kâdî Abdulvehhâb, *a.g.e.*, s. 502.

⁶³⁷ Mevsîlî, *a.g.e.*, C:IV, s. 52; Neseffî, *a.g.e.*, s. 328; Serahsî, *a.g.e.*, C:VIII, s.153

etmişlerdir. Bu tercihlerini de lafzın mutlak (karinesiz) geldiği kabulü üzerinden yapmaktadırlar.⁶³⁸

Tüm bu görüşleri Arap dili açısından değerlendirdiğimizde âyet-i kerimeden ilk anlaşılan, İmam Malik'in tercihidir. Nitekim kefarete bir ibadet olup lafzın şer'î manada olması ilk akla gelen anlamdır. Buradan hareketle Şafîîlerin tercihi olan lügat anlamının bir karine olmadan anlaşılması zordur. Daha önce bahsettiğimiz üzere menkul lafızlar ilk vaz' edildikleri manayı yalnızca bir karine vasıtasıyla ifade etmektedirler. Karine olmadığı zaman ise kullanıldıkları alandaki manayı ifade ederler. Dolayısıyla âyet-i kerimenin mutlak (karinesiz) olduğunu kabul eden Maliki ve Şafîîler arasında Maliki'nin tercihi Arap dili açısından daha doğru görünmektedir. Ancak âyet-i kerimede, كَسْوَةٌ “*Elbise*” kelimesine هُمْ “*onlar*” zamirinin izâfe etmiş olması كَسْوَةٌ ifadesinin karinesiz geldiği yaklaşımının doğru bir bakış açısı olmadığı kanaati oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında lafzın âyet-i kerimede karinesiz gelmediği çok açıktır. Buradan hareketle كَسْوَةٌ lafzının örfî manada olduğunu söylemek Arap dili açısından daha doğrudur.

1.2.6. Nikâh ile Kurulan Bağın Zina ile Kurulması

Dini açıdan aralarında evlenme engeli bulunmayan erkekle kadının hayatlarını –süre şartı olmaksızın- birleştirmelerini ifade eden nikâh,⁶³⁹ ailenin temelini oluşturan, kadın ve erkek arasında kendilerine özgü bir mahremiyet alanı sunan ve insan soyunun devamına katkı sağlayan meşrû ilişki yolu olarak kabul edilmiştir. İnsan hayatının her alanına belirli bir düzenleme getiren İslam dini, evlilik ve aile kurumuna da son derece önem vermiştir. Bu kurumu yıpratıcı veya ortadan kaldıracak her türlü davranış karşısında tavır almış, getirdiği hükümler ile aile müessesesini güçlendirmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda sahih (dinen kabul edilen) bir nikâh ile kurulan bağ sonucu erkeğe, eşinin annesi ve kızı ile evlenmesi, kadına da kocasının babası ile evlenmesi haram kılınmıştır.⁶⁴⁰

⁶³⁸ Bkn: Râfîf, a.g.e., C: XII, s. 265.

⁶³⁹ Bkz: Fahrettin Atar, "Nikâh", *DiA*, 2007, C: XXXIII, s. 112.

⁶⁴⁰ Bkn: Nisa 4/23.

Fakihler sahih bir nikâh sonucunda sayılan kişilerle evliliğin haram olmasında ittifak etseler de,⁶⁴¹ nikâhın dışında gayrî meşru' bir yol ile kurulan bağın aynı sonucu doğurup doğurmadığında ihtilaf etmişlerdir.⁶⁴² İmam Şafiî ve İmam Mâlik, “*bir kadınla zina etmek, o kadının ne kızı, ne de annesiyle evlenmeye mani olmadığı gibi, zina eden kimsenin babasının da kadınla evlenmesine mani değildir*”⁶⁴³ demişlerdir. İmam Ebû Hanife, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Evzâî (ö. 157/774) ve İbnü'l-Kasım'a (ö. 257/870) göre İmam Mâlik,⁶⁴⁴ “*sahih olan evlenme sonucu gerçekleşen cima' hangi kadınları haram kılıyorsa, zina da onları haram kılar*”⁶⁴⁵ demişlerdir.

İbn Rüşd, müctehidlerin bu meselede ihtilâflarının sebebinin, وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ “*babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin*”⁶⁴⁶ âyet-i kerimesinde geçen نِكَاحُ “*Nikâh*” lafzının menkul olduğu şerî manada veya ilk vaz' edildiği lügat manasında olması ihtimalinden kaynaklandığını söylemektedir.⁶⁴⁷ Bu tesbitin devamında meseleyi tahlil ederken, “*lügatte nikâh, cinsi münasebet demektir. Âyet-i kerimede lugavî mana kastedilmiştir diyenler, “zina yolu ile kurulan bağ ile de hürmet gerçekleşir” derken, şerî mana kastedilmiştir diyenler ise “zina ile hürmet gerçekleşmez” demişlerdir.*”⁶⁴⁸

İbn Rüşd, bu cümleleri ile müctehidlerin, âyet-i kerimede نِكَاحُ lafzından ne anladıklarını ortaya koymaktadır. Ancak bu cümleler Arap dili açısından doğru değildir. Nitekim lügatta نِكَاحُ lafzı “*cinsi münasebet*” anlamında olmayıp الضَّمُّ “*ilhak, birleşme*”⁶⁴⁹ gibi manalara vaz' edilmiştir. Daha sonra bu manadan hareketle Arap dilinde نِكَاحُ lafzı, “*cinsi münasebet*”⁶⁵⁰ anlamında örfî manada kullanılmıştır. Bu manada Peygamber (sav), Allah'ın lanetine uğrayacak kişileri sayarken onlardan

⁶⁴¹ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XVI, s.196; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: III, s. 992.

⁶⁴² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: III, s. 992.

⁶⁴³ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XVI, s.192,197; Şâfiî, **a.g.e.**, C: VI, s.70; Ebu Zeyd el-Kayravânî, **ez-Zebân Mezhebi'l-İmâm Mâlik**, C: II, s. 574.

⁶⁴⁴ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XVI, s.197; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: III, s. 992; Kâdî Abdulvehhâb, **el-Maûne** C: I, s. 86.

⁶⁴⁵ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XVI, s.197, 198; Kudûrî, **a.g.e.**, C: IX, s.4449; Cessâs, **a.g.e.**, s. 324; Muhammed b. Abdulhamîd el-Alâ el-Esmendî, **Tarîkatu'l-Hilâf fî'l-Fıkh beyne'l-E'immeti'l-Eslâf**, thk. Muhammed Zekî Abdulber, Kahire, Mektebetu't-Turâs, 1428/2007, s. 53.

⁶⁴⁶ Nisa 4/22.

⁶⁴⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: III, s. 992.

⁶⁴⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: III, s. 992.

⁶⁴⁹ Abdulkâhir el-Cürcânî, **et-Tarîfât**, s. 315.

⁶⁵⁰ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XIV, s. 279.

bazılarının وَعَلَى نَاكِحِ الْبَيْمَةِ وَعَلَى نَاكِحِ يَدِهِ “hayvanlarla cinsi münasebette bulunan ve eliyle istimna yapan” kişiler olduğunu söylemiştir.⁶⁵¹ Bu kelime daha sonra “sahih bir evlilik” anlamında şerî manaya menkul olmuştur.⁶⁵² Kur’an-ı Kerim de نِكَاحُ kelimesini “sahih bir evlilik” manasında kullanarak, وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ “İçinizden evli olmayanları, köle ve câriyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin”⁶⁵³ buyurmuştur.⁶⁵⁴ Ayrıca إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمَنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ “Ey iman edenler! Mümin kadınlarla evlenib de sonra, birleşmeden onları boşadığınızda...”⁶⁵⁵ âyet-i kerimesinde de görüleceği üzere إِذَا نَكَحْتُمْ “evlenib de” cümlesinden sonra مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ “birleşmeden (cinsel ilişkiye bulunmadan)” ifadesi şerî manada kelimenin “sahih bir evlilik” anlamında olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Arap dilinde luğavî, şerî ve örfî anlamların, نِكَاحُ lafzına yüklenmesi ile bu lafız menkul lafızlar arasında yerini almıştır. Bu özelliğiyle mecaz anlamları hakiki anlamının yerine geçerek, lafzın ilk ifade ettiği anlamlar olmuştur. Bir karine olduğu takdirde ilk vaz‘ edildiği hakiki manasını ifâde etmektedir. Ayrıca âyet ve hadisler teşrî‘ alanı olduklarından bu alanda öne çıkan anlamın şerî mana olduğu bir gerçektir. Aynen lügat manası gibi örfî mana için de âyet ve hadislerde karineye ihtiyaç duyulmaktadır. Yukarıda yer verdiğimiz Peygamber’in (sav) hadis-i şerifindeki نِكَاحُ lafzının örfî manada olduğu tercihi cümledeki karînedan dolayıdır. Dolayısıyla karîne olmadan âyet-i kerimedeki نِكَاحُ lafzının luğat veya örfî manada olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir.

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda ihtilaf sebebini, âyet-i kerimedeki نِكَاحُ “Nikâh” lafzının şerî veya örfî anlamında olma ihtimalinden kaynaklandığını söylemek daha doğrudur. Buradan hareketle;

İmam Şafî ve İmam Mâlik, hiçbir karineye ihtiyaç duymadan نِكَاحُ lafzının menkul olduğu şerî manayı tercih etmişlerdir. Bu tercih ile وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ

⁶⁵¹ Suyûtî, *Câmi’ u'l-Ehâdîs*, C: VI, s.46.

⁶⁵² İbn Manzûr, *a.g.e.*, C: XIV, s. 279.

⁶⁵³ Nûr 24/32.

⁶⁵⁴ Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, C: IX, s.216.

⁶⁵⁵ Ahzâb 33/49.

âyet-i kerimesine “*Babalarınızın şerî bir akit ile nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin*” mealini vermişlerdir.

İkinci görüş sahipleri, نِكَاحُ lafzının şerî manada “*sahih bir nikâh akdi*” olarak kullanılıyor olmasının وَالَّذِينَ آمَنُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ “*Babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin*”⁶⁵⁶ âyet-i kerimesinde de aynı manada kullanılması gerektirmediğini söylemişlerdir.

Yukarıdaki görüşlerine birçok delil sunan müctehidler,⁶⁵⁷ lafzın örfî manada olduğunun tercihini de ortaya koydukları karine ile yapmışlardır. Onların bu konudaki karineleri âyet-i kerimenin sebab-i nüzulüdür. Âyet, ölen babanın eşleri ile evlenme cahiliye âdetini yasaklamak için nazil olmuştur.⁶⁵⁸ Müşrikler için sahih bir nikâh aktinden söz edilemeyeceğinden ötürü burada نِكَاحُ kelimesi için şerî bir manadan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla âyet-i kerimeki نِكَاحُ lafzı örfî manada olmasını en doğru yaklaşım olarak benimsemişlerdir. Buradan hareketle âyet-i kerimenin mealî için “*babalarınızın cinsi münasebette bulunduğu kadınlarla evlenmeyin*” tercihini yapmışlardır.⁶⁵⁹

Arap dili açısından ortaya konulan deliller değerlendirildiğinde âyet-i kerimeden anlaşılacak hüküm, zina ile kurulan bağın nikâh gibi kabul edilmesi gerektiğidir. Nitekim نِكَاحُ kelimesinin şerî manada olduğu kabulü âyet-i kerimenin sebab-i nüzûlünün aksine müşrik bir babanın eşi ile evlenmenin yasaklığı manasını ifade etmemektedir. Ancak kelimeyi cinsi münasebet manasında aldığımızda müşrik olsun Müslüman olsun her babanın eşi ile evlenmenin yasaklandığı gibi sebab-i nüzûle uygun bir mana anlaşılmaktadır. Ek olarak zina yolu ile bağ kurulmuş bir kadının veya erkeğin anne, baba veya kızıyla evlilik İslam’ın kurmayı hedeflediği aile yapısına uygun değildir.

⁶⁵⁶ Nisa 4/22.

⁶⁵⁷ Bkz: Kâsânî, a.g.e., C:II, s. 260; Serahsî, a.g.e., C:IX, s.117.

⁶⁵⁸ Kurtubî, a.g.e., C: V, s. 103.

⁶⁵⁹ Esmendî, a.g.e., s. 54.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İ'RÂB'DAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR

Arapça ع-ر-ب kökünden türetilen i'râb kelimesi sözlükte, “açıklamak”⁶⁶⁰ anlamında kullanılmıştır. Bu manada Peygamber (sav), النَّبِيُّ تُعْرَبُ عَنْ نَفْسِهَا “Dul kadın kendi fikrini açıklar”⁶⁶¹ buyurmuştur. Kelimenin ıstılahî anlamı hakkında birçok tarif yapılmıştır. Bu tariflerin ortak noktası “amiller nedeniyle kelimenin sonunda meydana gelen değişikliklerdir”⁶⁶² ifadesidir. Dolayısıyla i'râb kelimelerin sonlarında meydana gelen değişik hareketler vasıtasıyla farklı farklı anlamlar ifade etmek için kullanılmıştır. Örneğin; رَأَى زَيْدٌ عَمْرًا “Zeyd, Amr'ı gördü” cümlesinde Zeyd lafzını, زَيْدٌ olarak zamme ile okunması eylemi yapanın Zeyd olduğunu ifade ederken, رَأَيْتُ زَيْدًا cümlesinde üstün olarak okunduğunda “Zeyd'i gördüm” manasında eylemi yapanın Zeyd olmadığı anlaşılmaktadır. İşte bu örnekteki gibi Arapça cümleler, aldıkları harekeye göre anlamlarını kazanmaktadır. Bu yönüyle i'râb Arapça cümlelerin anlaşılması için olmazsa olmazlardandır.

Fıkıh ilmini oluşturan hükümlerin istinbât edildiği ve delil kabul edildiği başlıca kaynaklar Kur'an ve onları açıklayan hadislerdir. Bu iki kaynak fasih bir Arapça ile söylenmiştir. Nitekim Allah Teâla Kur'an'ın Arapça bir kitap olduğunu defaatle vurgulamış,⁶⁶³ İslam âlimleri, Hz. Peygamber'in Arapların en fasihi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁶⁶⁴ İşte bu iki kaynağın fasih bir Arapça oluşu onları anlamada i'râbı ön plana çıkarmış, onlardan hüküm istinbât edebilmek için lafızlarının manasının bilinmesi gerektiği gibi i'râb kurallarının da bilinmesinin zaruri bir durum olduğunu göstermiştir. Nitekim Arapça metinlerden oluşan Kur'an ve Hadis metinlerinden hüküm istinbât etmek nahiv ilminin çizmiş olduğu i'râb sınırlarının bilinmesiyle mümkündür. Çünkü nahiv konusunda üzerinde durulması gereken en önemli kavramlardan biri i'râbdır. Zira i'râb bu ilmin özünü teşkil etmektedir. Bu bağlamda

⁶⁶⁰ Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî en-Nihâvendî, *el-İdâh fi İleli'n-Nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1986/1406, s. 91.

⁶⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, C: VI, s. 2153.

⁶⁶² Bkz: İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Marifeti Kelâmi'l-Arab*, s. 43; Zeccâcî, *el-İdâh*, s. 93.

⁶⁶³ Yusuf, 12/2; Nahl, 16/103; Şuarâ, 26/195; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/44.

⁶⁶⁴ Nusrettin BOLELLI, “Nahivde Hadisle İstişhad Meselesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi*, 5-6, 1987, Kasım, s.117.

H. Peygamber (sav), وَأَلْتَمِسُوا عَرَائِبَهُ، وَأَعْرَبُوا الْقُرْآنَ، “Kur’an’ı i’râb edin, anlaşılması zor kelimelerini (garâib) araştırın”, تَعَلَّمُوا الْعَرَبِيَّةَ كَمَا تَعَلَّمُونَ حِفْظَ الْقُرْآنِ، “Kur’an’ın hıfzını öğrendiğiniz gibi Arabiyye’nin inceliklerini öğrenin” “Kur’an’ı i’râb edin, çünkü o Arapça’dır”⁶⁶⁵ gibi hadisleri i’râbın bu metinlerin anlaşılmasında son derece önemli olduğunu ortaya koymuştur.⁶⁶⁶ Bu emir, tüm fakihlerin özenle üzerinde durdukları bir durum halini almıştır. İlk dönemlerden itibaren titizlikle dikkat edilen bu durum özellikle Arap olmayanların İslam’a girişiyle artarak nahiv ilmini, dolayısıyla i’râbı fakih için bilinmesi gereken ilimlerin ilk sıralarına taşımıştır.⁶⁶⁷

Kur’an’ın ilk nuzül zamanında Kur’an âyetlerini anlamaya büyük gayret sarf eden sahâbilerin âyetlere yaklaşımı da nahiv kaideleri çerçevesinde olmuştur. Her ne kadar nahvin teşekkül süreci, sahâbe devrinden sonra olmuş olsa da bu durum onlarda nahiv bilgisinin olmadığına delil teşkil etmemektedir. O dönemde de insanlar arasında dilin kuralları varlıklarını sürdürmektedir. Her ne kadar bu kuralların isimlendirilmeleri daha sonra olsa dahi bu kurallara kaynaklık eden metinler, sahabe ve daha önceki dönemlere ait olan metinler olduğu inkâr edilemeyecek bir gerçek olarak göz önündedir.

Sahabelerin âyetleri nahiv kaideleri çerçevesinde anladığının en belirgin örneklerinden bir tanesi orucun başlangıcını ifade eden وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ “Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin ve için”⁶⁶⁸ âyet-i kerimesidir. Bu âyet ilk nazil olduğunda âyette

⁶⁶⁵ İbn Ebî Şeybe, **el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Riyad, Mektebu'l-r-Ruşd, 1409H, VI, 116.

⁶⁶⁶ “İbn Mesud’dan (ra) rivayet edilmiştir ki; “Kur’an’ı i’râb edin çünkü o Arapça’dır.” Kur’an’ın i’râb edilmesinin iki manası vardır. Bunlardan ilki; Arapçayı diğer dillerden ayıran bir özellik olan hareketlerin bilinmesidir. Nitekim Acem dillerinin genelinde kelimeler sükûn ile biter ve Arap dili gibi fâil mef’ûlden, mâzî muzâriden farklılık arz etmez ve hareke ile ayırt edilmez. Bu durum Arapçaya özel olan bir sıfattır. İşte bundan dolayı insanların i’râba dikkat etmeden Kur’an okumaları yasaklanmıştır. İ’râba dikkat etmeden Kur’an okumaları Kur’an’ı Acem dillerine benzetmektir.

Diğeri ise; Hareketlerin şekillerini bilip, birini diğeri ile karıştırmamaktır. Nitekim bu durum bazen kişiyi lahna (manada hata) bazen de lahn dışındaki hatalara sevk eder.” (Halîmî, Ebû Abdullâh Huseyn b. el-Hasen b. Muhammed b. Halîm el-Curcânî, **el-Minhâc fi Şu’abi’l-Îmân**, thk. Hilmi Muhammed Fûde, I-III, 1399/1979, s. 587; ayr.bkz; Mâverdî, **en-Nuket ve’l-Uyûn**, thk. es-Seyyid b. Abdilmasûd b. Abdirrahîm, I-VI, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, C: I, s. 38; **Kurtubî, Ahkâmü’l-Kur’ân**, C:I, s.23; Cevâd Alî, **el-Mufassal fi Târîhi’l-‘Arab Kable’l-İslâm**, I-XX, 1422/2001, C: XVII, s. 7.)

⁶⁶⁷ Şaban Muhammed İsmail, **Usûlü’l-fıkh: Târîhuhu ve Ricâlühû**, Mekke, Dârü’s-seslâm, 1419, s.19.

⁶⁶⁸ Bakara 2/187.

مِنَ الْفَجْرِ “Fecirden” lafzı olmadan nazil olmuştur. Buna binaen bazı sahabeler “siyah ve beyaz ip” lafızlarını hakiki mana olarak anlayıp yanlarına aldıkları iplikler ile vaktin tesbitini yapmaya kalkışmışlardır. İşte bu uygulama üzerine, مِّنَ الْفَجْرِ “Fecirden” kısmı nazil olarak, bu ipliklerden maksadın gece ve gündüz olduğu açıklanmıştır. Nitekim Arapça kurallarına göre مِّنَ الْفَجْرِ “Fecirden” مِّنَ harf-i cerri, beyan için olduğuna göre, ipliklerin hakiki manada anlaşılması düşünülemez.⁶⁶⁹

Görüleceği üzere sahabeler Arapça kurallarına uygun olarak مِّنَ harfini i‘râbına uygun olarak harfi cer kabul etmiş, burdan hareketle ona “beyân” manası vermişlerdir. Harfi cerden sonra gelen مِّنَ الْفَجْرِ lafızını kesreli olmasına binaen siyah ve beyaz ipin, fecirden bir şey olması gerektiğini anlamışlardır. Dolayısıyla bu karine onları mecaz anlam tercihine sevk etmiştir. Yaşanılan bu durum sahabe arasında Arapçanın kurallarının varlığını ortaya koymuştur.

Zeccacî’nin, *el-İdâh fi ‘İleli’n-Nahv* adlı eserinde aktardığına göre Halîl b. Ahmed’e (ö. 175/791), nahiv kurallarını tesbit ederken kullandığı illetlerin kendisine mi ait olduğu, yoksa kadîm Araplardan mı aldığı sorulmuştur. Halîl b. Ahmed bu soruya şöyle cevap vermektedir;

*“Araplar konuştuklarında fitrî ve tabîî dillerine uygun olarak konuşmuşlardır. Onlar kelimeyi nerede ve hangi i‘râb ile kullanacaklarını iyi bilmekteydiler, her ne kadar onlar Arapçanın kaidelerini, kural olarak bilmiyor ve bugünkü isimlendirme ile isimlendirmiyorsa da fitrî olarak sahip oldukları dil birikimi ile konuşup bu kaide ve kurallar çerçevesinde birbirleriyle anlaşmışlardır.”*⁶⁷⁰ Halîl b. Ahmed’in bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere gerek Peygamber’den (sav) önceki Araplar, gerekse sonrakiler kullandıkları söz ve yazılarda maksatlarını i‘râb kuralları çerçevesinde ifade etmişlerdir.

Basra ve Kûfe mekteplerinin usûlleri ile tesbit edilen nahiv kuralları yer yer bu ekolleri karşı karşıya getirmiştir. Bu ihtilaf Arapçanın yapısından kaynaklanmıştır. Böylece farklı nahiv ekolleri oluşmuştur. Her bir ekol kendilerine kadîm Arap şiirlerinden deliller getirmiştir. Bu durum ihtilafli kaidelerin tamamının Arap dilinin

⁶⁶⁹ Buharî, “*Kitabu’t-Tefsîr*” 30; Taberî, a.g.e., C:III, s.251.

⁶⁷⁰ Zeccacî, a.g.e., s. 65-66.

yapısı itibariyle onun bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Nahvî bu ihtilaflar, doğal olarak yer yer fikhî hükümlere de yansımış, bir metinden birden fazla hüküm istinbât edilmiştir.

Giriş bölümünde de aktardığımız üzere bazı fakihler Nahiv kurallarına dayanarak fikhin birçok fer'î meselesini bu kurallar ile çözmüş, nahiv ilminin ölçüleri ile fikhî hükümler istinbât etmişlerdir. Bazı hükümlerine nahiv kaideleri ile illetler getirmişlerdir. Bunların başında Şeybânî'nin *el-Câmi' u'l-kebir*'inin "*Kitâbü'l-Eymân*" bölümünde bu tür çalışmaların gözler önüne serilmiş ilk örnekleri görülmektedir.

Özellikle birçok fıkıh eserinde dağınık halde bulunan bu nevi malzeme İsnevî tarafından *el-Kevkebü'd-dürri fî mâ yeteħarrecü 'ale'l-uşûli'n-naħviyye mine'l-fürû' i'l-fikhiyye*'sinde toplanmış ve gramer kurallarına dayalı olarak 158 fıkıh meselesine çözüm getirilmiştir. Ardından İbnü'l-Mibred, *Zînetü'l-'arâ'is mine't-ṭuraf ve'n-nefâ'is fî taħarruci'l-fürû' i'l-fikhiyye 'ale'l-kavâ'idi'n-naħviyye*'sinde 112 fıkıh meselesine aynı yöntemle çözüm getirmiştir.⁶⁷¹ İbn Rüşd ise birçok fikhi ihtilafı anlattığı *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* adlı eserinde Arap dili kaynaklı ihtilafları aktarırken 11 meselenin ihtilaf nedeninin "*i'râb kaynaklı*" olduğuna işaret etmektedir. Özellikle zamirlerin mercii, istisnâ, atıf ve ism-i mevsul gibi nahiv ilminde ihtilafa epeyce konu olan meseleler, aynı özelliklerini fikhî istinbâtlarda da göstermişlerdir. Her bir konu altında ihtilafa neden olan kaide detaylıca inceleneceğinden burada bu kadarla iktifa edip İbn Rüşd'ün işaret ettiği i'râb kaynaklı meselelerin tahliline geçiyoruz.

2.1. MEF'UL'DEN KAYNAKLI İHTİLAF

2.1.1. Yolcunun Oruç Tutması

İslam'ın beş şartından biri olan oruç, başka çeşitleri de bulunmakla birlikte belirli şartlar çerçevesinde her Müslüman için farz bir ibadet olarak hicretin 2. yılında farz kılınmıştır.⁶⁷² Allah Teâlâ, فَلْيَصُمْهُ، "Artık sizden kim bu ay(a/da)

⁶⁷¹ İsmail Durmuş, "Nahiv", *DİA*, 2006, C: XXXII, s. 300.

⁶⁷² İbrahim Kâfi Dönmez, "Oruç", *DİA*, 2007, C: XXXIII, s. 416.

*şahit olursa onu oruçlu geçirsin*⁶⁷³ âyet-i kerimesiyle orucun Ramazan ayına giren kişi için farz bir ibadet olarak tutulması gerektiğini bildirmiştir. Buradan hareketle İslam âlimleri Ramazan ayının tamamında mukîm olan kimsenin ayın tamamında oruç tutmasının vacip olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak Ramazan ayı girdikten sonra yolculuğa çıkan kişinin oruç tutmaya devam etmesinin vacip olup olmadığı ihtilaf etmişlerdir.⁶⁷⁴ Cumhur, “*Ramazan ayında yolculuğa çıkan kişinin oruç tutmaması caizdir.*”⁶⁷⁵ görüşünü benimsemişlerdir. Abîde es-Selmânî (ö. 72/691), Süveyd b. Gafele (ö. 80/699) ve İbn Miclez (ö?) “*Ramazan ayının başında mukim olup daha sonra yolculuğa çıkan kişi, ayın sonuna kadar orucunu tutmaya devam etmesi lazımdır.*”⁶⁷⁶ dedikleri rivâyet olunmuştur.

İbn Rüşd, müctehidlerin bu konuda ihtilaflarının sebebi, âyet-i kerimeden iki farklı mananın anlaşılabilmesi olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

*“Âyet-i kerimeden Ramazan ayının bir bölümüne şahit olan kişinin tamamını tutmasının vacip olduğu anlaşılabilirdiği gibi, yalnız yetiştiği kısmı tutmasının vacip olduğu da anlaşılabilir.”*⁶⁷⁷

Âlimlerin âyet-i kerimeden farklı iki mana anlamalarının birçok nedeni olsa da kimi âlimler i'râb sayesinde bu manaları elde etmişlerdir. Bu bağlamda i'râb farklılığından kaynaklı bir ihtilaf, Hanefî ve Şafîîlerin ihtilaf sebebi değildir. Her ne kadar onlar da “*Ramazan ayında yolculuğa çıkan kişinin orucunu tutmayabilir*” deseler de bu hükmü i'râb üzerinden delillendirmemişlerdir. Onlara göre *فَمَنْ شَهِدَ* “*kim bu aya şahit olursa*” cümlesi yolcu-mukîm herkes için geçerlidir. Ancak âyet-i kerimenin devamında bir ruhsat olarak yolcu ve hastalara oruç tutmama özgürlüğü

⁶⁷³ Bakara 2/185.

⁶⁷⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:II, s. 581.

⁶⁷⁵ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî el-Hanbelî, **eş-Şerhu'l-Kebîr Alâ Metni'l-Mukni**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, s.18; Zeylaî, **a.g.e.**, C:I, s. 211; Alâuddîn es-SemerKandî, **a.g.e.**, s. 358; İbn Yûnus, **a.g.e.**, C: III, s. 1127; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C:IV, s.346; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C:X, s. 72; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:II, s. 581; Kurtubî, **a.g.e.**, C: II, s. 299; Nevevî, **a.g.e.**, C:I, s. 15.

⁶⁷⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:II, s. 581; Kurtubî, **a.g.e.**, C: II, s. 29; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C:X, s. 73; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C: IV, s.346; Ebû Abdullâh Sufyân b. Saîd b. Mesrûk el-Kûfî es-Sevrî, **Tefsîru's-Sevrî**, thk. Ebû Ca'fer Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983, s. 57; İbn Hazm, **a.g.e.**, C: IV, s.390; Abdurrahman el-Makdisî, **eş-Şerhu'l-Kebîr**, s. 18.

⁶⁷⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:II, s. 581.

verilmiştir.⁶⁷⁸ Yapmış olduğumuz araştırmalara göre i‘râb tercihi ile bazı Malikiler âyet-i kerimeden ilgili hükmü istinbât etmişlerdir. Diğer görüş sahiplerinin ise öne çıkan en önemli delilleri âyet-i kerimenin i‘râb tercihidir. Dolayısıyla i‘râb tercihi üzerinden istidlâl yapan bazı fakihler âyet-i kerimede geçen شَهِدَ “şahit oldu” lafzını farklı i‘râblarda kabul ederek başka hükümler istinbât etmişlerdir. Biz burada i‘râb farklılığından kaynaklı ihtilafı inceleyeceğimizden bu müctehidleri göz önüne alıp meseledeki ihtilaflarının cümlelerin i‘râbından kaynaklı olduğunu söylememiz mümkündür.

Bazı Malikiler, شَهِدَ مِنْكُمْ فِي الشَّهْرِ فَلْيَصُومُوا âyet-i kerimede bulunan شَهِدَ “şahit oldu” fiilinin حَضَرَ “mükîm oldu” manasında olduğunu kabul etmişlerdir.⁶⁷⁹ Buradan hareketle âyet-i kerimede bulunan فِي الشَّهْرِ “ay” lafzı, فِي الشَّهْرِ manasında zaman zarfıdır.⁶⁸⁰ Bu i‘râba göre âyet-i kerimenin meali, فَمَنْ حَضَرَ مِنْكُمْ فِي الشَّهْرِ فَلْيَصُومُوا وَمَنْ كَانَ حَاضِرًا مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ “Sizden kim Ramazan ayında mukim ise oruç tutsun, Kim de bu ayda mukim olup hasta ise veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar.” şekliyle kabul edilmiştir. Bu mealden anlaşılan hüküm, Ramazan ayında mukim olan kimsenin oruç tutması, yolcu olanın ise orucunu tutmadıysa başka günlerde tutmadığı kadar kaza orucu tutmasıdır. Dolayısıyla böyle bir i‘râbın kabulünde Ramazan ayında yolculuğa çıkan kişinin oruç tutmamasının caiz olduğu söylenebilir.

İkinci görüş sahipleri, أَذْرَكَ شَهِدَ lafzının أَذْرَكَ “yetiştirdi” manasında olduğunu söylemişlerdir.⁶⁸¹ Buradan hareketle فِي الشَّهْرِ lafzını bu fiilin mef’ulü olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre âyet-i kerime, şahit olunması gereken şeyin الشَّهْرِ olmasını bildirmektedir.⁶⁸² Böyle bir i‘râbın kabulünde ise âyet-i kerimenin meali, مَنْ أَذْرَكَ رَمَضَانَ مُسَافِرًا أَفْطَرَ وَعَلَيْهِ عِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ، وَمَنْ أَذْرَكَهُ حَاضِرًا فَلْيَصُومُوا “Sizden kim Ramazan ayına yolcu olarak yetişirse oruç tutmasın ve bu günleri mükîm olduğu başka günlerde tutsun, kim de Ramazan ayına mükîm olarak yetişirse oruç tutsun”⁶⁸³ şeklindedir. Bu cümleden anlaşılan; kişi, mukîm iken Ramazan ayına girmiş ise artık Ramazana

⁶⁷⁸ Serahsî, a.g.e., C:III, s. 91; Ebû Bekr b. Muhammed el-Hisnî, *Kifâyetu'l-Ahyâr fî Hâlli Gâyetu'l-İhtisâr*, thk. Alî Abdulhamîd Baltacı, Muhammed Vehbî Suleymân, Dimeşk, Dâru'l-Hayr, 1994, s. 206.

⁶⁷⁹ Karâfî, *Furûk*, C:I, s. 33.

⁶⁸⁰ İbn Abdilberr, a.g.e., C:X, s. 72; Kurtubî, a.g.e., C:II, s.299.

⁶⁸¹ Kurtubî, a.g.e., C:II, s.299.

⁶⁸² İbn Abdilberr, a.g.e., C:X, s. 72; Kurtubî, a.g.e., C:II, s.299; Abdurrahman el-Makdisî, a.g.e., s. 19.

⁶⁸³ Kurtubî, a.g.e., C:II, s.299.

yetiştir. Bu kişinin daha sonra yolculuğa çıkması onun için bu hükmü değiştirmemektedir. Nitekim bu kişi aya şahitlik etmiş, yetiştir.

Yukarıda bahsi geçen her iki i'râb da Arap dili kaidelerine uygundur. Dolayısıyla bir i'râb tercihi üzerinden iki görüşten birini ön plana çıkarmak Arap dili açısından mümkün olmayıp böyle bir tercihi konu ile alakalı diğer deliller üzerinden yapmak lazımdır. Bu iddiayı destekler nitelikte birçok fakih, konu ile alakalı hadislerle görüşlerini ön plana çıkartıp, bu hadisler sayesinde karşı görüşlere cevap vermişlerdir.⁶⁸⁴ İbn Rüşd de Arap dili üzerinden bir tercih yapmayıp, “*ayın hepsine yetişen kişinin ayın tamamını tutmasının vacip olduğunda icma' bulunduğuna göre, bir bölümüne şahit olduğu zaman da, sadece o kısmı tutması vacip olmalıdır*”⁶⁸⁵ diyerek icma' ve kıyas vasıtasıyla Cumhurun görüşünü tercih etmektedir. Buradan hareketle dil üzerinden bir yorum ile görüşlerden birini tercih etme imkânı olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim her bir müctehid, Arap dili kaidelerine uygun bir i'râb yaparak bununla uyumlu bir hükmü istinbât etmiştir.

2.2. ZAMİRİN MERCİİNDEN KAYNAKLI İHTİLAFLAR

2.2.1. Teyemmüm Yapabilecek Kişiler

İslam dini, namaz gibi bazı ibadetler için hadesten tahareti şart koştur. Hades⁶⁸⁶ ise fıkıh ilminde hades-i ekber (büyük hades) ve hades-i asgar (küçük hades) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Hades-i asgarı gidermek namaz abdesti ile mümkündür. Hades-i ekber ise boy abdestli ile giderilmektedir. Bu iki hadesin giderilmesi birçok ibadet için olmazsa olmazlardan kabul edilmiştir. Ancak kimi durumlarda hadesi gidermek için su kullanılmasına bazı engeller söz konusu olabilmektedir.

Hadesi giderecek alternatif bir yol olarak Allah Teâlâ, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا

⁶⁸⁴ Bkz: Kurtubî, a.g.e., C:II, s. 300; İbn Abdilberr, a.g.e., C:X, s. 72; Kâsânî, a.g.e., C:II, s. 95; Abdurrahman el-Makdisî, a.g.e., s. 19; Nevevî, a.g.e., C:1, s. 15,16.

⁶⁸⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C:II, s. 581.

⁶⁸⁶ Bkn: “Sözlükte “yakın zamanda meydana gelen, sonradan ortaya çıkan şey” anlamında olup fıkıh ilminde abdestsizlik veya cünüplük dolayısıyla insanda meydana geldiği var sayılan mânevî (hükmî) kirliliği veya bu kirliliğin sebebini ifade eder.” (Rahmi Yaran, "Hades", DİA, 1997, C: XV, s.1.)

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şâyet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayakyolundan gelirse yahut kadınlara dokunursa, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.*”⁶⁸⁷ buyurmuştur.

Bu âyet-i kerime, namaz ve gusûl abdestini kimlerin hangi durumlarda alabileceğini bildirmektedir. Dolayısıyla âyet-i kerime üzerinden konu ile alakalı hükümlerin birçoğunu istinbât eden fakihler, teyemmüm abdestinden de kimlerin yararlanabileceğini ayrıntılı bir şekilde istinbât etmişlerdir. Buradan hareketle İslam âlimleri, su bulamayan hasta ve yolcunun teyemmüm abdesti alabileceğinde ittifak etmişlerdir.⁶⁸⁸

Müctehidlerin bir diğer ittifak noktaları ise teyemmüm abdestinin namaz abdestine bedel olduğu yani hades-i asgarî giderdiğiğidir.⁶⁸⁹ Ancak fakihler, teyemmüm abdesti ile kimlerin ibadetlerini yerine getirebileceği hususunda bazı ihtilaflar etmişlerdir. Bu ihtilaflardan üç tanesi Arap dili kaynaklı olmasından ötürü konu ile alakalı bu ihtilafları bu başlık altında inceleyeceğiz. Bahse konu olan ihtilaflardan ilki, teyemmüm abdestinin hades-i ekberi gidermesidir.⁶⁹⁰ İkincisi, mukim kişi su bulamadığında teyemmüm abdesti alması,⁶⁹¹ üçüncüsü ise hastanın –su olması halinde- teyemmüm alabileceğidir.⁶⁹²

Arap dilinde zamirin raci olduğu yer kendisinden önce bahsi geçen ilk şey olması esastır.⁶⁹³ Buradan hareketle müctehidler her üç hükmü de bu doğrultuda

⁶⁸⁷ Mâide 5/6.

⁶⁸⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 130.

⁶⁸⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 127.

⁶⁹⁰ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 127.

⁶⁹¹ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 131.

⁶⁹² İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 131.

⁶⁹³ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 128; Galâyini, a.g.e., C: I, s.95.

istinbât etmişlerdir. İlk iki konuda Müçtehidlerin ihtilaflarının temelini oluşturan sebep, فَتَيَمَّمُوا “teyemmüm edin” cümlesindeki zamirin nereye raci olduğundan ziyade raci olduğu şeylerin mahiyeti iken⁶⁹⁴ üçüncü konudaki ihtilaf, فَلَمْ تَجِدُوا “su bulamazsanız” cümlesindeki zamirin mercinin hangi kelime olduğudur. Bu açıdan ilk iki konuda zamirin raci olduğu yer müçtehidlerin ihtilaflarına neden olmasa da her üç içtihat da birbiri ile bağlantılı olduğundan İbn Rüşd’ün de yaptığı gibi aynı başlık altında incelenmesi konunun anlaşılmasına fayda sağlayacaktır.

Birincisi; fakihler, teyemmüm abdestinin gusûl abdesti yani hades-i ekbere alternatif olması konusunda ihtilaf etmektedirler.⁶⁹⁵

Hz. Ömer (ö. 23/644) (r.a.) ve İbn Mes’ud (ö. 32/652-53) (r.a.), “Teyemmüm abdesti, hades-i ekberi gidermez” derken,⁶⁹⁶ Hz. Ali (ö. 40/661) (r.a.) ve dört mezhep imamı, cenabet olan kimsenin teyemmüm abdesti ile temizlenebileceğini kabul etmişlerdir.⁶⁹⁷

Müçtehidlerin bu konudaki ihtilafları, فَتَيَمَّمُوا “teyemmüm edin” cümlesindeki zamirin mercii ile alakalıdır.⁶⁹⁸ Zamirin merciinin ne olduğu tercihi âyet-i kerimenin iki farklı manaya gelme ihtimalini doğurmaktadır.⁶⁹⁹ Âyet-i kerimedeki فَتَيَمَّمُوا “teyemmüm edin” cümlesindeki zamir namaz abdesti olmayan kişilere raci olma ihtimali olduğu gibi hem gusûl hemde namaz abdesti olmayan kişiye de raci olma ihtimali vardır. Şöyleki bu âyet-i kerimedeki أَوْ “ev” harfi, وَ manasındadır.⁷⁰⁰ Nitekim aksi bir kabul hastalık veya yolculuğu da hades olarak kabul etmeyi gerektirir.⁷⁰¹ Dolayısıyla وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِلِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ cümlesinin manası

⁶⁹⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 128.

⁶⁹⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 127.

⁶⁹⁶ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 147; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 127; İbn Hazm, **a.g.e.**, C: II, s.144.

⁶⁹⁷ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 146; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 128; Nevevî, **a.g.e.**, C: II, s. 207.

⁶⁹⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 128.

⁶⁹⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 128.

⁷⁰⁰ Arap dilinde أَوْ “ev” harfini وَ manasında kullanılmaktadır. Örneğin Peygamber (sav), أُثْبِثْ أَحَدٌ فَمَا عَلَيْكَ, “Ey Uhud! Sallanma, üzerinde bir nebi bir sıddık ve iki şehitten başkası yoktur.” (Buhârî, “Ashâbu’n-Nebî”, 6; Tirmizî, “Menâkıb”, 18; Nesâî, “Ahbâs”, 4.) sözünde olduğu gibi أَوْ harfi وَ manasında kullanılmıştır. Ayrıca İbn Rüşd, bu kural için Ebû Züeyb El-Hüzelî’nin (ö. 28/648-49) وَكَانَ سَيِّانٌ “Aynıdır otlatmaman hayvanları, ve otlatman kuraklık sarmışken orada.” (Ebû Alî el-Fârîsî, *Kitâbu’ş-Şî’r ev Şerhu’l-Ebyâti’l-Muşekkeleti’l-İ-râb*, s. 323.) şiirini örnek olarak getirmektedir. (İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 129.)

⁷⁰¹ Cessâs, **a.g.e.**, C: IV, s. 3.

“Şâyet hasta veya yolculuk halinde iken içinizden biri ayakyolundan gelirse veya kadınlara dokunursa” mealindedir. Buradan hareketle daha öncede bahsettiğimiz gibi *وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* cümlesindeki zamir, kendisine en yakın olan *جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم* cümlelerine raci olmalıdır. Zamirin bu cümleye raci olduğunda fakihler ittifak etmektedirler. Ancak İbn Rüşd, “Âyetteki *لَمَسْتُمُ* “dokunursa” cümlesine cinsel ilişki diyenler göre hades-i asgar ve ekber sahiplerine; “el değdirme” anlayanlara göre ise de yalnız hades-i asgar sahiplerine zamirin raci olması daha zahirdir.” demektedir. Dolayısıyla âyet-i kerimedeki *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* “ya da kadınlara dokunursanız” cümlesinin cinsi münasebetten kinâye olduğu kabul edildiğinde, teyemmüm abdestinin hades-i ekbere de bedel olacağı anlaşılmaktadır. Nitekim *فَتَيَمَّمُوا* cümlesindeki zamir, şart cümlesinin tamamına dönmektedir. Şart cümlesinde zikredilen *جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ* “içinizden biri ayakyolundan gelirse” cümlesi hades-i asgarı ifade ederken, *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* “ya da kadınlarla cinsel ilişkide bulunursanız” cümlesi hades-i ekberi ifade etmektedir.

Bu tercihten anlaşılan *فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا* cümlesinde su bulamayan kimseler hades-i asgar ve hades-i ekber sahiblerinin tamamı olmaktadır.⁷⁰² Ancak âyet-i kerimedeki *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* cümlesi hakiki anlamında kabul edildiğinde teyemmüm abdestinin sadece hades-i asgara bedel olması âyetten açıkça anlaşılan manadır.⁷⁰³ Çünkü *فَتَيَمَّمُوا* cümlesindeki zamirin raci olduğu her iki şey de hades-i asgarı gerektiren durumlardır. Buna binaen Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Mes’ud (r.a.) “*Teyemmüm abdesti, hades-i ekberi gidermez*”⁷⁰⁴ görüşündedirler. Nitekim onlara göre âyet-i kerimedeki *لَمَسْتُمُ* cümlesi “kadınlara dokunursanız” anlamında hakiki manada kullanılmıştır.⁷⁰⁵

Yapılan içtihadlar içerisinde istidlâli kapalı kalan içtihad Şafîîlerin içtihadlarıdır. Nitekim onlar, *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* cümlesini hakiki anlamda “kadına temas” olarak kabul etmekle⁷⁰⁶ beraber teyemmüm abdestinin hades-i asgar ve hades-i ekbere bedel olduğu görüşündedirler. Her ne kadar Şafîîlerin bu konudaki genel kabulleri cünüp kişinin

⁷⁰² Kâsânî, a.g.e., C: I, s.45

⁷⁰³ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 128.

⁷⁰⁴ İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s. 147; İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 127; İbn Hazm, a.g.e., C: II, s.144.

⁷⁰⁵ İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s. 147; İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 128; İbn Hazm, a.g.e., C: II, s.144.

⁷⁰⁶ Şafîî, a.g.e., C:II, s.37; Mâverdî, a.g.e., C:I, s.184.

teyemmüm alabilmesinin hükmü hadis-i şerifler ile sabit olduğu yönünde olsa da⁷⁰⁷ âyet-i kerimenin lafzından da bu hükmü istidlâl etmeyi başarmışlardır. Şöyle ki; onlar, âyet-i kerimede takdim ve te'hirin var olduğunu söyleyerek⁷⁰⁸ âyet-i kerimenin takdiri; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ، أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ، أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ، فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ لِّمَنِ الْمَرْفِقِ، فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا. “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman veya içinizden biriniz ayakyolundan geldiği zaman veya kadınlara dokunduğunuz zaman, yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız gusûl alın. Şâyet hasta veya yolculuk halinde olup da su bulamazsanız, temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin)*”⁷⁰⁹ mealindedir.

Şafiilere göre الصَّلَاةِ إِلَى الصَّلَاةِ cümlesi ile uyku, aklı kaybetmek vb. gibi abdesti bozan durumlar ifade edilmiş, أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ ile idrar, mezi vb. abdesti bozan haller ifade edilmiş, أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ cümlesi ile de bu ikisinin dışında abdesti bozan bir diğer durum daha ifade edilmektedir.⁷¹⁰ Dolayısıyla son iki cümle her ne kadar tilavet açısından sonra gelse bile mana olarak إِلَى الصَّلَاةِ cümlesinden hemen sonra gelmektedir. Bu durumda âyet-i kerime, bahsedilen üç durumdan biri ortaya çıktığında وَأَيْدِيكُمْ وَأُجُوهَكُمْ cümlesi ile namaz abdesti almayı emretmiştir. Daha sonra وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا demekle cenabet kişinin ise gusûl almasını emretmektedir. Dolayısıyla âyet-i kerime suyun olduğu durumlarda her iki hades sahibinin de ne yapması gerektiğini açıkça ifade etmiştir. فَتَيَمَّمُوا cümlesindeki zamir, hasta ve yolcuya raci olup, her iki hades sahibinin sureten veya manen su bulamadıkları durumda teyemmüm yapmalarının cevâzı bildirilmektedir.⁷¹¹

İbn Rüşd, “*takdim ve te'hirin mecaz olduğunu dolayısıyla bir karine olmadan lafzın mecaza hamedilmesinin mümkün olmadığı*”⁷¹² görüşündedir. Ancak Şafiilere

⁷⁰⁷ Şîrâzî, a.g.e., C: I, s.66; Mervezî, el-İstîlâm fi'l-Hilâfi beyne'l-İmâmeyni'ş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe, thk. Nâyif b. Nâfi el-Omerî, Dâru'l-Menâr, 1412/1992, C: I, s.97.

⁷⁰⁸ Şâfiî, a.g.e., C:II, s.37.

⁷⁰⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 128; Ebû'l-Abbâs Necmuddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî b. Rifa el-Ensârî, Kifâyetu'n-Nebîh fi Şerhi't-Tenbîh, thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsallûm, I-XXI, 2009, s. 16.

⁷¹⁰ Semânî, a.g.e., C: I, s.97,98.

⁷¹¹ Semânî, a.g.e., C: I, s.97,98.

⁷¹² İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 128.

göre âyette takdim ve te'hirin olmadığını kabul etmek mümkün değildir. Nitekim böyle bir kabulde hastalık ve yolculuk abdest almayı gerektiren birer sebep sayıldıkları zannolunacaktır.⁷¹³ Çünkü âyet-i kerime وَالَّذِينَ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِلَةِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ “Şâyet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayakyolundan gelirse veya kadınlarla dokunursa” cümlesinde hastalık ve sefer, hadesi gerektiren “ayakyolundan gelme” ve “kadına dokunma” eylemlerine atıf yapılmıştır. İşte Şafîiler, bu karineyi âyet-i kerimede takdim ve te'hir olduğunun delili kabul etmişlerdir.⁷¹⁴

Konuyu özetlemek gerekirse فَتَيَّمُوا cümlesindeki zamirin merci ile alakalı yapılan tüm içtihadlar Arap dili açısından uygundur. Yani âyette takdim ve te'hir olmadığını kabul eden iki gruptan kimileri teyemmüm sadece hades-i asgar içindir demişler, kimileri ise hades-i esgar ve ekber için de teyemmüm meşrudur demektedirler. Bu noktadaki ihtilafları لَمَسٌ kelimesini hangi manada kabul ettikleri ile alakalıdır. İki gurubun da yapmış oldukları içtihad, kendi içerisinde gâyet tutarlıdır. لَمَسٌ kelimesini hakiki manasında kabul eden Şafîiler ise Arap dili kaide ve kurallarını kullanarak âyet-i kerimeden teyemmüm abdestinin her iki hades için de bedel olduğu hükmüne yol bulabildikleri açıkça görünmektedir.

Konu ile alakalı ikinci ihtilaf ise; su bulamayan mukîm kişinin teyemmüm abdesti almasının hükmüdür.⁷¹⁵ İmam Ebû Hanife, İmam Mâlik ve İmam Şafî'ye göre mukîm kişi su bulamadığında teyemmüm abdesti alabilirken,⁷¹⁶ İmam Muahammed ve Ebu Yusuf, “Mukîm olan kişi, su bulamamış olsa dahi teyemmüm alamaz”⁷¹⁷ demektedirler.

Bu ihtilaf da bir önceki ihtilafta olduğu gibi فَتَيَّمُوا cümlesindeki zamirin mercii ile alakalıdır. Ancak müctehidlerin tamamı zamirin raci olduğu şeyin hasta ve yolcu olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak zamirin raci olduğu şeylerin mahiyetinde ihtilaf etmektedirler. Şöyleki; cümledeki zamiri, mukîm ve yolcu olan abdestsiz kişilere raci

⁷¹³ Suleymân b. Muhammed b. Ömer el-Buceyrimî el-Mısırî Şafîî, **et-Tecrîd li Nefi'l-'Ubeyd**, I-IV, 1369/1950, C:I, s.40.

⁷¹⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 128.

⁷¹⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 131.

⁷¹⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 131; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 171; Nevevî, **a.g.e.**, C: II, s.305; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C: I, s.311; Serahsî, **a.g.e.**, C: I, s. 122,123.

⁷¹⁷ İbn Rüşd bu görüşü Ebu Hanife'ye nisbet etmektedir. Ancak bu İmam Muahammed ve Ebu Yusuf'un görüşüdür. Bkn: Merğînânî, **a.g.e.**, C: I, s. 27; Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s. 48.

edenler “*su bulamayan mukim kişiye teyemmüm caizdir*” demişlerdir. Bu zamiri yalnız yolculara veya hasta olanlara raci edenler “*mukim kimsenin hastalık dışında teyemmüm yapamayacağını*” söylemektedirler.⁷¹⁸

İbn Rüşd el-Ced (ö.520/1126) bu konudaki ihtilafı tahlil ederken “*âyet-i kerimede takdim ve te’hir olmadığını kabul edenler zamiri mükim ve yolcu olan hades sahiplerinin tamamına raci ettirmektedirler, ancak âyet-i kerimede takdim ve te’hir olduğunu söyleyenler ise su bulamayan mukim kimsenin teyemmüm yapamayacağını söylemektedirler*”⁷¹⁹ demektedir. Bu tahlil Şafîiler adına doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim Şafîiler âyette takdim ve te’hirin varlığını kabul ettikleri halde su bulamayan mukîm kimsenin teyemmüm yapmasının meşru olduğunu savunmuşlardır.⁷²⁰ Çünkü burada zamirin merciinin mahiyetini belirleyen durum âyet-i kerimede hasta ve yolcudan maksadın bizatihi kendisi veya galibiyet kabilinden bu ikisinin zikredilmesiyle alakalıdır. Dolayısıyla hastalığı ve yolculuğu bir şart olarak görenler sağlıklı mukim kimsenin su bulamasa dahi teyemmüm abdesti alamayacağını söylemişlerdir.⁷²¹ Çünkü yolculuk ve hastalığı özel bir şart olarak kabul edip, zamiri o ikisine raci edersek bunların dışında kalan kişileri âyet-i kerimenin ifade ettiğini söyleyemeyiz. Cumhur, “*âyet-i kerimede hasta ve yolcu kimsenin söylenmiş olması bu kişilerin, genellikle su bulma imkânı düşük olan kimseler olmasındandır. Mukîmler ise genellikle su bulabilen kimseler olduğundan âyette onlardan bahsedilmemiştir. Ancak onlar da âyetin manasından anlaşılmaktadır*”⁷²² demektedirler. Yani her iki görüş sahipleri de *فَتَيَمَّمُوا* cümlesindeki zamirin hasta ve yolcu olan abdestsiz kişilere raci olduğunda müttefiktirler.

Her iki görüş sahiplerinin aralarındaki ihtilafları ise teyemmüm abdestinin âyet-i kerimede bahsi geçen iki sınıfa özel bir temizlik olması veya bu iki sınıfın söylenmesi galibiyet kabilinden olması ile alakalıdır. Bu üslup Arap dilinde var olan bir durumdur. Buna îcâz yöntemlerinden biri olan îcâz-ı kısar denilir. Yani cümlede

⁷¹⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 132.

⁷¹⁹ İbn Rüşd el-Cedd, **a.g.e.**, C: I, s. 112.

⁷²⁰ Nevevî, **a.g.e.**, C:II, s. 305.

⁷²¹ Merğînânî, **a.g.e.**, C: I, s. 27; Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s. 48.

⁷²² Nevevî, **a.g.e.**, C: II, s. 305; Kurtubî, **a.g.e.**, C: V, s. 219.

herhangi bir hafz yapılmadığı halde maksadın kısaca özlü olarak ifade edilmesidir.⁷²³ Örneğin *“Müslüman, elinden ve dilinden müslümanların güvende olduğu kimsedir”*⁷²⁴ hadis-i şerifinde el ve dilin kullanılması bu kabildendir. Nitekim kişiye zarar genellikle bu ikisi ile verilir. Ancak bu hadis zararın her türlüünü kapsamaktadır. Bir diğer örnek ise; *“Fakirlik korkusuyla çocuklarınızın canına kıymayın”*⁷²⁵ âyet-i kerimesinde olduğu gibidir. Âyet, genellikle insanların çocuklarını öldürme nedenlerinden olan fakirlik korkusunu zikretmekle beraber hangi sebepten dolayı olursa olsun kişinin çocuklarını öldürmesini yasaklamaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere âyet-i kerimeden zamirin merciinin mukîm ve yolcular olduğunu söylememiz mümkün olduğu gibi sadece yolcu ve hastalar olduğunu söylememiz de mümkündür.

Teyemmüm abdestini kimlerin alabileceği ile alakalı üçüncü bir ihtilâflı konu ise; su olduğu halde hastalıktan dolayı suyu kullanamayan kişinin teyemmüm abdesti almasıdır.⁷²⁶ Bu konuda Atâ b. Ebû Rebâh (ö. 114/732) dışında⁷²⁷ tüm müctehidler hasta olan kişinin teyemmüm abdesti alabileceği görüşündedirler.⁷²⁸

Bu ihtilâfın sebebi, yine yukarıda geçen âyet-i kerimenin tefsirinde müctehidler ihtilâf etmeleridir. Yani *فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً* cümlesindeki zamir hastaya mı yoksa yolcu olanlara mı raci olduğu ile alakalıdır. Konunun tahlilinde İbn Rüşd şöyle demektedir;

“Âyet-i kerimede mahzûf bir cümleinin olduğunu kabul edenler hasta olmaktan korkan kişinin teyemmüm abdesti almasının caiz olduğunu söylemektedirler. Ancak mahzûf cümleinin olmadığını söyleyenler ise bu kişinin teyemmüm abdesti almasının caiz olmadığı kanaatinde dirler. Nitekim hafz kabul edildiğinde âyetin takdiri وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى لَا تُقِرُّونَ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْمَاءِ “Şâyet suyu kullanmayacak bir şekilde hastaysanız”

⁷²³ Kazvînî, *el-Îdâh fi ‘Ulûmi’l-Belâğâ*, thk. Muhammed Abdulmunîm Hafâcî, I-III, Dâru'l-Cil, Beyrut, C: III, s. 181; Ali Bulut, *Belâgat-Meânî-Beyân-Bedî*, İfav 2. Baskı, s:147.

⁷²⁴ Buhârî, *“Eymân”*, 4; Muslim, *“Eymân”*, 15.

⁷²⁵ İsrâ 17/31.

⁷²⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 131.

⁷²⁷ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, C: III, s. 173; İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 131.

⁷²⁸ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, C: III, s. 171; İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 131; Serahsî, *a.g.e.*, C: I, s.112.

şeklinde olur. Bu ise *فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً* cümlesindeki zamiri sadece yolcuya raci etmeyi gerektirir.”⁷²⁹ Nitekim su kullanmaya engel bir hastalığı bulunan kimsenin su bulup bulmamasının bir manası yoktur. Dolayısıyla cumhur, “*فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً* cümlesindeki zamir sadece yolcuya raci olmaktadır.” diyerek, suyu bulamama şartının yolcu için geçerli olduğunu söylemişlerdir. Buradan hareketle Âta ise, *فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً* cümlesindeki zamiri hem yolcu hem de hastaya raci etmiş olacak ki, her ikisinin de su bulamamasını şart koşmuştur.

Hanefiler âyetten yaptıkları istidlâli şöyle anlatmaktadırlar;

“Âyet-i kerimede *وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ* cümlesinden, *فَتَنِيْمُوا صَعِيْدًا طَيِّبًا* cümlesine kadar olan kısım koşulsuz olarak hastanın teyemmüm alabileceğini ifade etmektedir. Nitekim hastanın suyu bulamaması sureten olmasa da mantık olarak gerçekleşmektedir. Nitekim burada asıl söylenmek istenen hastalık değil, su kullanmaya engel bir durumun varlığıdır. Ancak hastanın su olduğu halde kullanamaması en sık raslanan durum olduğundan o zikredilmiştir. Dolayısıyla âyetin kapsamına, kuyu bulup suyu çekecek alet bulamayan, su ile arasında düşman olan veya su olupta kullandığında susuz kalmaktan korkan vb. kişilerin tamamı girmektedir.”⁷³⁰

Ayrıca cumhurunda benimsediği bu istidlâli onlar, *وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ* “kendinizi öldürmeyin”⁷³¹ ve *وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ* “kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın”⁷³² gibi âyet-i kerimeler ve ilgili hadis-i şeriflerle de desteklemişlerdir.⁷³³

Sonuç olarak her bir müçtehidin bakış açısıyla konuları özetleyecek olursak Arap dili açısından altı farklı istidlâl yöntemi ortaya çıkmaktadır.

Birincisi; Hz. Ömer (r.a.) ve İbn Mes‘ûd’un (r.a.) görüşüdür. Onlara göre âyet-i kerime zahiri nazmında olup âyet-i kerimede takdim veya tehir yoktur. *أَوْ لِمَسْنُتُمْ النِّسَاءَ* cümlesi ise “*el ile temas*” manasındadır. *فَتَنِيْمُوا صَعِيْدًا طَيِّبًا* cümlesindeki zamir ise hadesi esgarın iki sebebi olan *أَوْ لِمَسْنُتُمْ النِّسَاءَ* cümlelerindeki her iki kişiye de racidir. Dolayısıyla onlara göre âyet-i kerime, “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya*

⁷²⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 131.

⁷³⁰ Kâsânî, a.g.e., C: I, s.47,48.

⁷³¹ Nisa 4/29.

⁷³² Bakara 2/195.

⁷³³ İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s. 172; İbn Kudâme, a.g.e., C: I, s. 335; Nevevî, a.g.e., C: II, s. 305.

(yıkayın). Eğer cünüp olursanız gusûl alın. Şâyet namaz abdestiniz yokken veya cenabet iken hastalık gibi bir durumdan dolayı suyu kullanmanıza bir engel var ise veya yolculuk halinde olup da su bulamazsanız, temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin)”⁷³⁴ mealindedir. Bu mealden anlaşılan da teyemmüm abdestinin hades-i ekber ve esgar için de geçerli olmakla beraber su kullanmaya engeli olan mükim kişinin de teyemmüm abdesti alabileceğidir.

Dördüncüsü; İmam Malik’in görüşüdür. O, Şafî ile aynı istidlâl yöntemini benimsemiştir. Aralarındaki tek fark su kullanınca hastalığı artmasından korkan kişi teyemmüm alabilir ve bununla kılacağı namazı tekrar etmesine gerek yoktur. Nitekim ona göre hastalığın artma ihtimalî tehlike cinsinden olarak değerlendirilir.⁷³⁵

Beşincisi; İmam Muahmed ve Ebu Yusuf’un görüşüdür. Onlar, فَلَمْ تَجِدُوا cümlesindeki zamiri سَفَرٍ أَوْ عَلَى مَرَضٍ أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ cümlelerindeki her iki kişiye raci olduğunu, bu ikisi ile icaz-ı kısar yapılmadığını, bunların şart olan hallerin zikri olduğunu söylemektedirler. Dolayısıyla onlara göre وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ cümlesinin meali, “ Şâyet hasta iken içinizden biri ayakyolundan gelmiş yahut kadınlar ile cinsi münasette bulunmuş ise veya yolculuk halinde içinizden biri ayakyolundan gelip yahut kadınlar ile cinsi münasette bulunmuş ve her iki durumda da su bulamamış ise temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin)” şeklindedir. Bu manadan anlaşılan mükim olup hasta olmayan kişinin su bulamaması o kişiye teyemmüm abdesti alma hakkını doğurmamaktadır. Nitekim bu durumda kişi teyemmüm abdestinin şartlarını taşımamaktadır.

Altıncısı; Atâ’nın görüşüdür. O, وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ cümlesindeki zamiri سَفَرٍ cümlelerindeki iki kişiye raci ettirmektedir. Teyemmüm için yolculuk veya hastalık şarttır. Dolayısıyla O’na göre وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ cümlesinin meali, “ Şâyet hasta iken içinizden biri ayakyolundan gelmiş yahut kadınlar ile cinsi münasette bulunmuş ve su bulamamış ise veya yolculuk halinde içinizden biri ayakyolundan gelip yahut kadınlar ile cinsi

⁷³⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 128.

⁷³⁵ İbn Kudâme, a.g.e., C: I, s.340.

münasette bulunmuş ve su bulamamış ise temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin)” şeklindedir.

Görüldüğü gibi yapılan tüm istidlâller Arap dili açısından tutarlıdır. Özellikle üç meselede de görüş belirten müctehidler hiçbir görüşte birbirine tenakuz olabilecek bir istinbât yöntemi tercih etmedikleri dikkat çekmektedir.

2.2.2. Deniz Canlılarının Ölüsünün Hükümü

İslam dini, yenilebilecek şeyler hakkında belli başlı düzenlemeler getirmiştir. Bu bağlamda Kur’an, iyi ve temiz şeylerin helâl, pis şeylerin haram kılındığını bildirmiştir.⁷³⁶ Bu doğrultuda bazı hayvanların etlerini yemeği helal sayarken,⁷³⁷ bu hayvanlardan kendiliğinden ölen, boğulmuş, vurulup öldürülmüş, uçuruma yuvarlanıp ölmüş veya boynuzlanıp öldürülmüş, yırtıcı hayvanlar tarafından öldürülüp bırakılmış olanların da yenilmesini haram kabul etmiştir.⁷³⁸ Ayrıca kan ve domuz eti gibi şeyleri de pis kabul edip haram olduğunu bildirmiştir.⁷³⁹ Tüm bu hükümlerde belirleyici olan yenilecek şeyin necis olarak kabul edilmesinden kaynaklıdır.

Kur’an-ı Kerim, yenilmesi helal olan hayvanlardan birinin de deniz canlıları olduğunu *أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلْيَاثِرَةِ* “*Kendinize ve yolculara geçimlik olmak üzere sulara avlanmak ve onu yemek size helâl kılındı*”⁷⁴⁰ âyet-i kerimesi ile bildirmiştir. İslam âlimleri, bu âyet-i kerimeden hareketle kendiliğinden ölen deniz canlılarının etinin helal veya haram kabul edilmesi gibi iki farklı hüküm istinbât etmişlerdir.⁷⁴¹ İmam Ebû Hanife, “*Kendiliğinden ölen yani ölümü avlanmak gibi harici bir sebepten dolayı gerçekleşmeyen deniz canlısı necistir.*”⁷⁴² derken, Cumhur, “*Deniz canlısı, avlanmak neticesinde yenilebileceği gibi kendiliğinden ölen deniz canlıları da yenilebilir.*”⁷⁴³ kanaatindedir.

⁷³⁶ Mâide 5/5; A’râf 7/157.

⁷³⁷ Mâide 5/1; En’âm 6/145; Nahl 16/115-116.

⁷³⁸ Mâide 5/3.

⁷³⁹ En’âm 6/145.

⁷⁴⁰ Maide 5/96.

⁷⁴¹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 153.

⁷⁴² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 153; Serahsî, **a.g.e.**, C:XI, s.247.

⁷⁴³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: I, s. 153; Mâverdî, **a.g.e.**, C: XV, s. 65; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XV, s. 307.

Ulemanın bu konuda ihtilaflarının birkaç sebebi vardır.⁷⁴⁴ İbn Rüşd, konudaki ihtilafı Arap dili dışındaki sebepler üzerinden tahlil ederken, bizim bu konudaki kanaatimiz âyet-i kerimede geçen طَعَامُهُ “onu yemek” lafzındaki zamirin merciiinin neresi olduğudur. Nitekim zamirin mercii hakkındaki farklı yaklaşımlar farklı hükümler elde etmeye neden olmaktadır.

Şöyle ki, fakihler bu konudaki görüşlerini, yukarıda bahsettiğimiz Maide suresi 96. âyet-i kerimeden istinbât etmişlerdir. Âyet-i kerimede ki هو “O” zamiri, hem الْبَحْرُ “Deniz”, hem صَيْدُ “Av” kelimelerine de raci olma ihtimali bulunmaktadır.⁷⁴⁵ Nitekim nahiv âlimleri, cümledeki zamirin mercii ile alakalı olarak “Zamir, bir karine olmadığı sürece mümkün olduğu en yakın cümleye raci olur.”⁷⁴⁶ demektedirler. Ancak zamirin en yakınındaki cümle, muzâf ve muzâfun ileyhden oluşan isim tamlaması olduğunda Arap dili açısından ortaya iki ihtimal çıkmaktadır.

Birinci ihtimal; zamir, muzâf ve muzâfun ileyhin her ikisine de raci olması mümkün olan bir zamir cinsi olduğunda genellikle muzâfa raci olması kabul edilmiştir.⁷⁴⁷ Örneğin مَرَزْتُ بِغُلَامٍ زَيْدٍ فَأَكْرَمْتُهُ “Zeyd’in hizmetçisine uğradım ve ona ikramda bulundum” cümlesinde zamir muzâf olan غُلَامٌ “Hizmetçi” kelimesine racidir. Çünkü cümlede konuşulan kişi muzâfun ileyh olan Zeyd değil, muzâf olan غُلَامٌ’dur.⁷⁴⁸ Ayrıca bir kişi لَهُ عَلَى الْفِ دِرْهَمٍ وَنِصْفُهُ “Bin dirhem ve onun yarısı borcum var” dediğinde bu kişinin “bin beşyüz dirhem” borcu olduğu anlaşılır.⁷⁴⁹ Nahiv kaidelerine göre bu cümledeki zamiri دِرْهَمٍ kelimesine raci' edip, “bin ve yarım dirhem” şeklinde anlamak doğru değildir. Ancak cümlede asıl kastedilen şeyin muzâfun ileyh olduğuna dair bir karine varsa zamir muzâfun ileyhe raci olmaktadır.⁷⁵⁰ Örneğin مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا “Tevrat’la yükümlü tutulup da onun hakkını vermeyenlerin durumu, koca koca kitaplar taşıyan merkebin durumuna benzer.”⁷⁵¹ âyet-i kerimesinde يَحْمِلُ fiilinde müstetir olan هُوَ “O” zamiri, مَثَلٍ kelimesinin muzâfun ileyhisi

⁷⁴⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 153.

⁷⁴⁵ Bkz; Şâfiî, a.g.e., C:III, s. 464; İbn Kudâme, a.g.e., C: V, s.178; Kâsânî, a.g.e., C:II, s. 196.

⁷⁴⁶ Galâyini, a.g.e., C: I, s.95.

⁷⁴⁷ Sabbân, a.g.e., C:I, s.117.

⁷⁴⁸ İsnevî, el-Kevkebu'd-Durrî, s. 202.

⁷⁴⁹ İsnevî, a.g.e., s. 203.

⁷⁵⁰ Esterâbâdî, a.g.e., C: II, s. 163; Galâyini, a.g.e., C: I, s.95.

⁷⁵¹ Cuma 62/5.

olan الجمار kelimesine raci'dir. Nitekim burada kitapları taşıyanın eşek olduğu akli karine ile açıkça anlaşılmaktadır.⁷⁵²

Yukarıdaki nahiv kaidesinden hareketle âyet-i kerimedeki zamirin merciinin البحر olduğunu söyleyenler, هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ الْجَلُّ مَبْتَنُهُ “Deniz suyu temizleyici ve ölüsü helâldir”⁷⁵³ hadisini karine olarak kabul etmişlerdir. Bu karineye binaen zamiri muzâfun ileyhe raci' ederek, âyeti صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُ الْبَحْرِ “Deniz avı ve deniz yiyecekleri size de, yolculara da helâl kılınmıştır” şeklinde anlamışlardır. Buna göre yaptıkları istidlâl ile denizin yiyecekleri kendiliğinden ölen deniz hayvanlarıdır demişlerdir. Dolayısıyla avlanan deniz canlısının helal olduğu gibi kendiliğinden ölenlerinde yenmesi helal olduğu hükmüne varmışlardır.⁷⁵⁴

Hanefiler ise zamiri genel kaideye uygun olarak muzafa raci etmişlerdir. Bu istidlâllerini, مَا أَلْقَى الْبَحْرُ أَوْ جَزَرَ عَنْهُ فَكُلُوهُ، وَمَا مَاتَ فِيهِ وَطَفَا فَلَا تَأْكُلُوهُ “Denizin sahile attığı veya sular çekildiği için açıkta (karada) kalan deniz canlılarını yiyin. Fakat denizde kendiliğinden (belli bir sebep olmaksızın) ölüp de su yüzeyine çıkanları (tâfi) yemeyin!”⁷⁵⁵ hadis-i şerifi ile desteklemişlerdir.⁷⁵⁶ Buradan hareketle zamiri, صَيْدُ kelimesine raci ederek âyet-i kerimeye صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُ الْبَحْرِ “Deniz avı ve avın yenmesi size de, yolculara da helâl kılınmıştır” mealini vermişlerdir. Dolayısıyla âyet-i kerime deniz avı ve avın yenmesinin helal olduğunu bildirdiğini söylemişlerdir.⁷⁵⁷

Sonuç olarak yukarıda bahsi geçen zamir ile alakalı kaide âyet-i kerimeye tatbik edildiğinde أَجَلٌ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلنَّيَّارَةِ “Kendinize ve yolculara geçimlik olmak üzere sulara avlanmak ve onu yemek size helâl kılındı”⁷⁵⁸ âyetinin her iki içtihadı da şamil olduğunu görmekteyiz. İki görüş sahibi de görüleceği üzere varmış oldukları hükümlerinde Arap dili kaidelerinin dışına çıkmayıp nahiv ilminin çizmiş olduğu sınırlar içinde kalmışlardır.

⁷⁵² Galâyini, a.g.e., C: I, s.95.

⁷⁵³ Tirmizî, “Tahâret”, 52; Nesâî, “Tahâret”, 46; Suyûtî, a.g.e., C: XXIV, s.353.

⁷⁵⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 154.

⁷⁵⁵ Ebû Dâvûd, “Et'ime”, 36.

⁷⁵⁶ Muhammed Emîn b. Omer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dimeşkî, Reddu'l-Muhtâr Alâ'd-Durri'l-Muhtâr, I-VI, 2. Baskı, Beyrût, 1412/1992, C:VI, s. 307.

⁷⁵⁷ Kâsânî, a.g.e., C:II, s. 196; Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, s. 276.

⁷⁵⁸ Maide 5/96.

2.3. SIFAT VE MEVSUFTAN KAYNAKLI İHTİLAF

2.3.1. Kayınvalide ile Evlenmenin Haramlığı

Belli bir aile yapısı kurmayı hedefleyen İslam dini, bu doğrultuda bazı kadınlarla evlenmenin yasaklığını şu âyet-i kerime ile bildirmiştir;

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً “Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (evliliğiniz son bulduğunda) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir”⁷⁵⁹

Bu âyet-i kerimeden hareketle Cumhur, “*nikâh akdi - gerdeğe girilmiş olmasa dahi- erkeğe kadının annesiyle nikâhı ebediyen haram kılar*”⁷⁶⁰ demişlerdir. Hz. Ali (r.a.) ile İbn Abbas’a (r.a.) (ö. 68/687-88) göre “*Bir kadının annesinin nikâhının haram olabilmesi için sadece onunla nikâhlanması yetmez ayrıca kadınla gerdeğe girilmiş olması lazımdır.*”⁷⁶¹ demektedirler. Ancak bu görüş, sahiplerinden çok zayıf senetlerle rivâyet olunmuştur.⁷⁶²

İbn Rüşd fakihlerin bu konudaki ihtilaf nedenlerini şöyle nakletmektedir;

“*Bu ihtilâfın sebebi, âyet-i kerimede geçen نَحَلْتُمْ بِهِنَّ “kendileriyle birleştiğiniz eşleriniz” ifadesinin âyette iki kere geçen نِسَائِكُمْ “kadınlarınız”*

⁷⁵⁹ Nisa 4/23.

⁷⁶⁰ İbn Rüşd, a.g.e., C: III, s. 992; İbn Abdilberr, a.g.e., C: XVI, s. 187.

⁷⁶¹ İbn Rüşd, a.g.e., C: III, s. 992; İbn Abdilberr, a.g.e., C: XVI, s. 183,184.

⁷⁶² İbn Rüşd, a.g.e., C: III, s. 992; İbn Abdilberr, a.g.e., C: XVI, s. 184.

kelimesinin her ikisi için mi, yoksa yalnız ikincisi için mi sıfat oluşudur. Her ne kadar ikinci نِسَائِكُمْ daha yakınsa da birincisine de sıfat olması Arap dili açısından caizdir.”⁷⁶³

İbn Rüşd’ün bahsetmiş olduğu bu ihtilaf Kûfe ve Basralı nahiv ekollerinin sıfat konusunda ihtilaflarından kaynaklıdır. Nahiv âlimleri arasındaki bu ihtilaf doğal olarak fakihler arasında da yer almıştır. Şöyle ki Basra ekolü âlimleri, “İki haber eğer amel bakımından farklılık arz ederlerse bunların sıfatı bir olmaz”⁷⁶⁴ demektedirler. Onlara göre مَرَزْتُ بِنِسَائِكَ وَهَرَبْتُ مِنْ نِسَاءِ زَيْدِ الظَّرِيفَاتِ “Senin hanımlarına uğradım ve Zeyd’in zarif hanımlarından da kaçtım” cümlesindeki الظَّرِيفَاتِ “zarifler” lafzının her iki النِّسَاءِ “kadınlar” kelimesine sıfat olması caiz değildir. Çünkü her iki النِّسَاءِ kelimesinin âmili de farklıdır. İlk kelime البَاءُ “el-Bâ” ile mecrur iken ikinci kelime مِنْ “min” ile mecrurdur.⁷⁶⁵ Aynı şekilde âyet-i kerimedeki ilk نِسَائِكُمْ lafzı أمهات “Anneler” kelimesine izafe edilmesiyle mecrur olurken, ikinci نِسَائِكُمْ lafzı مِنْ harfi ile mecrur olmuştur. Dolayısıyla âyet-i kerimede geçen التِّي ism-i mevsulunun her iki نِسَائِكُمْ lafzının sıfatı olması mümkün değildir. Bu kaideden hareketle Cumhur, التِّي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ، ikinci نِسَائِكُمْ lafzının sıfatı olup âyetin meali “eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı” şeklinde kabul etmişlerdir. Bu manadan anlaşılana ise kadının annesi ile nikâhlanmanın haram olması için nikâh akdinin yeterliliğidir.

Kûfe ekolü ise mana birlikteliği olmasını yeterli görerek âmil birlikteliğini aramamışlardır.⁷⁶⁶ Onlara göre هَذَا مُؤَلِّمٌ زَيْدٌ وَمَوْجِعٌ عَمْرًا الشَّاعِرَيْنِ “Bu, şair Zeyd’in canını yakıcı şair Amr’ın canını acıtıcı bir şeydir” cümlesinde الشَّاعِرَيْنِ “İki şair” kelimesi “Zeyd” ve “Amr” kelimelerinin ikisine de sıfat olabilir. Nitekim bu cümlede her ne kadar “Zeyd” ve “Amr” kelimelerinin âmilleri farklı olsa da مُؤَلِّمٌ “can yakıcı” ve مَوْجِعٌ “can acıtıcı” kelimeleri mana olarak aynı manayı ifade ettiklerinden birlikteliği sağlamaktadırlar.⁷⁶⁷

⁷⁶³ İbn Rüşd, a.g.e., C: III, s. 992.

⁷⁶⁴ Muberrred, a.g.e., C: IV, s. 314; Kurtubî, a.g.e., C: V, s. 106.

⁷⁶⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezherî el-Herevî, ez-Zâhir fî Ğarîbi Elfâzi’ş-Şâfiî, thk. Mes’ud Abdu’l-Hamîd es’Sa’denî, Kahire, Dâru’t-Talâî, , s. 204.

⁷⁶⁶ İstirâbâzî, a.g.e., C: II, s. 320.

⁷⁶⁷ İbn Hişâm el-Ensârî, Evdahul-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik, C: III, s. 282; Hâlid el-Ezherî, a.g.e., C:II, s.122.

Kanaatimizce İbn Rüşd, bu kaideden hareketle ikinci görüş sahiplerinin, *الَّتِي* *دَخَلْتُمْ بِهِنَّ* her iki *نِسَائِكُمْ* lafzının da sıfatı olduğunu kabul ettiklerini söylemektedir. Bu kaide ile âyet-i kerimenin meali, *وَأَمَّهَاتُ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ وَرَبَائِكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ*, *“kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı”* şeklinde olmalıdır. Kurtubî, âyet-i kerimedeki *الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ* her iki *نِسَائِكُمْ* lafzına sıfat olamayacağını tercih ederken ikinci görüş sahiplerinin Arap dili açısından bu hükmü istidlâllerinin tek yolu “*Âyet-i kerimeki الَّتِي'nin başına أَغْنِي takdir etmek*”⁷⁶⁸ ile mümkün olacağını söylemektedir. Bu görüşüne Sîbeveyhi ve Halîl b. Ahmed'den (ö. 175/791) naklettiği şu şiiri delil getirmektedir:

إِنَّ بِهَا أَكْثَلَ أَوْ رَزَامًا *** خَوِيرَيْنِ يَنْفَقَانِ الْهَامَا⁷⁶⁹

Oradadır Ektele ve Rizâmâ,

Hırsızdırlar durdururlar her geçeni

Bu kaideyi âyet-i kerimeye tatbik ettiğimizde *الَّتِي* sıfat olmayacak *أَغْنِي* fiilinin mef'ulü olacaktır. Dolayısıyla ikinci hükmün anlaşılması mümkündür. Böyle bir kabulde ise âyet-i kerimenin meali, *وَأَمَّهَاتُ نِسَائِكُمُ وَرَبَائِكُمُ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ أَغْنِي الَّتِي*, *“Eşlerinizin anaları, eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız – yani bu iki eşlerden maksat kendileriyle birleştiğiniz- size haram kılındı”* şeklinde olmalıdır.

Sonuç olarak İbn Rüşd gramer açısından birinci görüşün daha doğru olduğunu, ikincisinin de caiz olduğunu söylemektedir.⁷⁷⁰ Bu ifadeler *الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ* cümlesini her iki *نِسَائِكُمْ* lafzına sıfat olarak kabul ettiğimizde doğrudur. Ancak Kurtubî'nin bahsetmiş olduğu takdir ile âyet-i kerimeyi tevil ettiğimizde Arap dili açısından ikinci hükmün anlaşılacağı inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Dolayısıyla Arap dili açısından âyet-i kerimedeki her iki istinbât yapmanın mümkün olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak burada hükmü belirleyen ana etken gramer üzerinden bir istidlâl olmayıp hükmü belirleyen asıl delil, sünnet-i seniye'dir. Nitekim Peygamber (sav); *وَأَيُّمَا رَجُلٍ نَكَحَ امْرَأَةً*

⁷⁶⁸ Kurtubî, a.g.e., C: V, s.107.

⁷⁶⁹ Hâlîl b. Ahmed, a.g.e., C: IV, s.256; Sîbeveyh, a.g.e., C:I, s.335.

⁷⁷⁰ İbn Rüşd, a.g.e., C: III, s. 992.

فَدَخَلَ بِهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا فَلَا يَجِلُّ لَهُ نِكَاحُ أُمَّهَا “Bir erkek bir kadınla nikâh akdi yaptıktan sonra onunla gerdeğe girsin girmesin o kadının annesinin nikâhı o adama haramdır.”⁷⁷¹ buyurarak âyet-i kerimenin i‘râbı hakkındaki tercihinin ortaya koymuştur.

2.4. İSTİSNA EDATINDAN KAYNAKLI İHTİLÂFLAR

2.4.1. Namazda Kadının Avreti

Allah Teâlâ, tüm ibadetlerde olduğu gibi namaz ibadeti için de bazı şeylerin farz olduğunu bildirmiştir. Namazın farzlarından bir tanesi de setr-i avret tabir edilen bedenün belirli bölgelerini örtmektir. Namaz ibadetinin geçerli olabilmesi yerine getirilmesi gereken bu şartın hükmü, kadın- erkek açısından farklılık arz etmese de mahiyet açısından bazı farklılıklar söz konusudur. Erkeğin namazda farz olan setr-i avret miktarı -bazı ihtilaflar olsa da- genel manada dizle göbek arası kabul edilirken,⁷⁷² kadının namazdaki set-i avret miktarı erkeğinkinden daha farklı değerlendirilmiştir. Bu bağlamda müctehidler, namazda kadının farz olan setr-i avret miktarında ihtilaf etmişlerdir.⁷⁷³ Ulemanın geneli, yüz ve eller dışında, kadının vücudunun tamamının namazda avret olduğu görüşündedirler.⁷⁷⁴ Ebû Hanife yüz ve ellere ek olarak “kadının ayakları da namazda avret değildir”⁷⁷⁵ demiştir. Ebû Bekir b. Abdurrahman (ö. 94/713) ile Ahmed b. Hanbel, bir kavle göre Şafî ve Malik ise, “Yüz ve eller de dâhil, kadının bütün vücudu namazda avrettir”⁷⁷⁶ demektedirler.

İbn Rüşd, âlimlerin bu meseledeki ihtilaflarını şöyle nakletmektedir;

“Bu ihtilâfın sebebi, *مَا ظَهَرَ مِنْهَا* وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا “Açıkta kalanlardan başka zinetlerini göstermesinler”⁷⁷⁷ âyet-i kerimesindeki *إِلَّا* istisnâ edatı ile istisnâ edilen şey, “kadının belli bir takım uzuvları” mı? Yoksa “kadının vücudun da hareket halinde kapalı kalması mümkün olmayan şeyler” mi? Bu âyet-i kerimede istisna edilenin “kadının vücudun da hareket halinde kapalı kalması mümkün olmayan şeyler”

⁷⁷¹ Tirmizî, “Nikâh”, 26.

⁷⁷² İbn Yûnus, a.g.e., C:II, s.611; İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s.122.

⁷⁷³ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 224.

⁷⁷⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 22; İbn Abdilberr, a.g.e., C: V, s. 434.

⁷⁷⁵ Cessâs, a.g.e., s. 700; İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 225; İbn Abdilberr, a.g.e., C: V, s. 444.

⁷⁷⁶ Hâlid er-Rabât-Seyyid İzzet, el-Câmi' li-'Ulûmi'l-İmâm Ahmed - el-Fıkh, thk. Hâlid er-Ribât, Seyyid İzzet İyd, Dâru'l-Felâh, 14030/2009, s. 48; İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 225; İbn Abdilberr, a.g.e., C: V, s. 444; İbn Kudâme, a.g.e., C:II, s.327; Cuveynî, el-Hicâbu's-Şerî, s. 5.

⁷⁷⁷ Nûr 24/31.

olduğunu söyleyenler , “kadının bütün vücudu namazda avrettir” demişlerdir. Ayrıca bu görüşlerine *“يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ”* Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, cilbablarını üzerlerine bürünsünler”⁷⁷⁸ âyet-i kerimesini delil getirmişlerdir. Ancak âyet-i kerimede istisnâ edilenin âdet olarak örtülmesi mümkün olmayan uzuvlar olduğunu kabul edenler “Kadın hac ibadetinde de yüzünü örtmez” diyerek belli başlı azaları namazdaki setr-i avretin dışında tutmuşlardır”⁷⁷⁹

İbn Rüşd’ün de ifade ettiği gibi İslam âlimleri konu ile alakalı hükmü *وَلَا يُدِينَنَّ* “Açıkta kalanlardan başka zinetlerini göstermesinler”⁷⁸⁰ âyet-i kerimesinden istinbât etmişlerdir. Âyet-i kerime, kadınların örtmeleri gereken zinetlerini bildirirken *وَلَا يُدِينَنَّ* “Açıkta kalanlardan başka” cümleleri ile örtme zorunluğu olmayan zinetleri bildirmektedir. Dolayısıyla âyet-i kerimede *وَلَا* istisnâ edatı, *وَلَا يُدِينَنَّ* “zinetleri” müstesnâ minh, *وَلَا يُدِينَنَّ* cümlesi ise müstesnâdır. Bu cümleden anlaşılan hüküm müstesnâ minh olan *وَلَا يُدِينَنَّ* lafzının anlamını bilmek ile mümkündür. Nitekim müstesnânın ne olduğunu yani nelerin açıkta kalabileceğini belirleyen âyet-i kerimede geçen *وَلَا يُدِينَنَّ* “zinetleri” kelimesidir. Nitekim Arap dili açısından âyet-i kerimede *وَلَا يُدِينَنَّ* “ondan” karinesi buradaki müstesnânın, muttasıl olduğunu, dolayısıyla müstesnânın, müstesnâ minhin cinsinden olması gerektiğini göstermektedir.

Âyet-i kerimede *وَلَا يُدِينَنَّ* lafzı Arap dilinde “elbise”⁷⁸¹, “taki”⁷⁸², “sürme”⁷⁸³ gibi manalarda kullanıldığı gibi “kadın bedeni”⁷⁸⁴ anlamında da kullanılmıştır. Buradan hareketle *وَلَا يُدِينَنَّ* lafzını “kadın bedeni” manasında anlayan cumhur, *وَلَا يُدِينَنَّ* cümlesi ile bedenden bazı uzuvları istisnâ etmişlerdir. Bu kabul ile âyet-i kerimeye “Zarurettten dolayı bedenden açıkta kalan organlardan başka bedenlerini göstermesinler” mealini

⁷⁷⁸ Ahzâb 33/59.

⁷⁷⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 225.

⁷⁸⁰ Nûr 24/31.

⁷⁸¹ Ebû Saîd el-Hasen b. el-Huseyn es-Sukkerî, *Dîvânu Ebî'l-Esved ed-Du'elî*, thk. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn, Beyrut, Mektebetu'l-Hilâl, 1418/1998, s. 80.

⁷⁸² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs Murâdî, *Umdetu'l-Kuttâb*, thk. Bessâm Abdu'l-Vehhâb el-Câbî, Dâru İbn Hazm, 1425/2004, s. 115.

⁷⁸³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Beyhakî el-Husrevcerdî, *el-Hilâfiyyât beyne'l-İmâmeyn Şâfiî ve Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, thk. Heyet, Kahire, er-Ravda, 1436/2015, C: III, s. 52.

⁷⁸⁴ Bkn: Kurtubî, a.g.e., C: XII, s. 228; İbn Abdilberr, a.g.e., C: V, s. 445.

vermişlerdir. Ebû Bekir b. Abdurrahman ile Ahmed b. Hanbel ise, âyet-i kerimedeki زَيْنَتُنَّ lafzını “*elbiseleri*” “*süsleri*” manasında kabul ederek⁷⁸⁵ âyet-i kerimeye “*Örtme imkânı olmayan elbiselerinden başka elbiselerini göstermesinler*” meali ile anlamışlardır. Dolayısıyla onlara göre bu âyet-i kerimede kadın bedeninden hiçbir şeyi istisnâ edilmemiştir.

زِينَةٌ lafzının Arap dilinde kadınların fitri güzelliklerinden ziyade, “*elbise*”, “*taki*” ve “*sürme*” gibi şeyler ile süslenmelerini ifade etmesi daha yaygındır. Lafzın bu manası birçok Arap şiirinde göze çarpmaktadır. Örneğin; Ahfeş, Adil b. Ferec’e bir beytinde şöyle demektedir;

بِأَخْذِنَ زَيْنَتُهُنَّ أَحْسَنَ مَا تَرَى *** وَإِذَا عَطَلْنَ فِيهِنَّ عَوَاطِلَ⁷⁸⁶

Görebileceğin en güzel şekilde ziynetlerini takınıyorlar,

Onlar süslenmeseler bile çirkin değillerdir.

Bu ve benzeri kullanımlar kelimenin hakiki anlamında “*kadınların süsleri*” anlamında hakiki manada kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla diğer deliller göz ardı edilerek âyet-i kerimeye Arap dili açısından baktığımızda âyet-i kerimenin kadın bedeninden bir şeyi istisnâ etmediği anlaşılmaktadır. Ancak bu lafzın mecaz bir anlam olarak “*kadın bedeni*” manasında kullanıldığını da inkâr etme imkânı yoktur. Buradan hareketle cumhurun ortaya koyduğu delillerin tamamı incelendiğinde lafzın âyet-i kerimede mecaz anlamı “*kadın bedeni*” manasında kullanıldığı ortaya çıkmaktadır.

2.4.2. Kesmek Suretiyle Helal Olacak Hayvanlar

Allah Teâlâ, bazı hayvanların etlerini yemeyi helal saymıştır.⁷⁸⁷ Ancak bu hayvanların etlerinin yenilmesinin helal olabilmesi için belli başlı şartlar getirmiştir. Bu şartlardan bir tanesi de hayvanın ölüm sebebinin, belli ölçüler çerçevesinde kesilerek gerçekleşmesidir.⁷⁸⁸ Dolayısıyla yenilmesi aslen helal olan hayvanlar ölüm

⁷⁸⁵ Muhammed b. el-Huseyn İbnu'l-Ferrâ, *et-Ta'liku'l-Kebîr fî'l-Mesâili'l-Hilâfiyyeti beyne'l-E'imme*, thk. Muhammed b. Fahd b. AbdulAzîz el-Ferîh, Dimeşk, Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014, C: I, s.145.

⁷⁸⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî el-Bağdâdî, *ez-Zuhre*, s. 1; Muhammed b. el-Mubârek b. Muhammed b. Meymûn el-Bağdâdî, *Munteha't-Taleb min Eşâri'l-Arab*, s. 301.

⁷⁸⁷ Mâide 5/1; En'âm 6/145; Nahl 16/115-116.

⁷⁸⁸ Mehmet Şener, "Hayvan", *DİA*, 1998, C: XVII, s. 101.

sebeplerine bağılı olarak haram olabilmektedirler. Bu sebepler Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde zikredilmiştir:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحَمُّ الْخَنْزِيرُ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ
وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ
*“Murdar hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına kesilmiş, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş, yırtıcıların yediği hayvanlar -kestiklerinizin dışında-, dikili taşlar önünde (sunaklarda) boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı.”*⁷⁸⁹

Bu âyet-i kerimeden hareketle fakihler, kendiliğinden ölen, boğulmuş, uçuruma yuvarlanıp ölmüş veya boynuzlanıp öldürülmüş, yırtıcı hayvanlar tarafından öldürülüp bırakılmış olanların da yenilmesini ittifakla haram kabul etmişlerdir.⁷⁹⁰ Âyet-i kerimeden hareketle fakihlerin ittifak ettikleri bir diğer konu ise yukarıda zikredilen durumlarla karşılaşan bir hayvanın kesilmemesi halinde ölmeyeceği tahmin edilirse bu hayvanın etinin, kesilmek suretiyle helal olduğudur.⁷⁹¹ Fakat hayvanın yanına varıldığı zaman, hayvanın boğulmaktan veya aldığı yaradan kurtulamayacağı öngörülürse onu kesmek ile etinin yenilmesinde ihtilâf etmişlerdir.⁷⁹² Ebû Hanife, Şafiî, Zührî (ö. 124/742), İbn Abbas ve İmam Mâlik “*Bu durumdaki bir hayvanın – henüz ölmemiş ise- kesilmesiyle eti helaldir.*”⁷⁹³ derken, bir görüşe göre- İmam Mâlik, “*Kesilse bile eti yenilmez.*”⁷⁹⁴ demiştir.

İbn Rüşd, âlimlerin konu ile alakalı ihtilaf sebeplerini şöyle aktarmaktadır;

“*Bu ihtilâfin sebebi, âyet-i kerimde geçen* إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ “kestiklerinizin dışında” *istisnâ cümlesi muttasıl mı? Münkati' mi? diye ihtilâfetmeleridir. İstisnânın muttasıl olduğu kabul edilirse, âyet-i kerimde bahsi geçen beş sınıf hayvandan kesilmiş olanı istisnâ etmek lazımdır. Ancak istisnânın münkati' olduğu kabul edildiğinde -münkati'*

⁷⁸⁹ Mâide 5/3.

⁷⁹⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 851.

⁷⁹¹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 851.

⁷⁹² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: II, s. 851; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XV, s.226,

⁷⁹³ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XV, s.228; eş-Şeybânî, **el-Asl**, C: V, s.402; Muzenî, **a.g.e.**, s. 398; Ebû'l-Hasen Alî b. Saîd er-Recrâcî, **Menâhicu't-Tahsil ve Neta'icu Letâifi't-Te'vil fi Şerhi'l-Mudevvene ve Hâllu Muşkilâtiha**, I-X, 1428/2007, C:III, s. 245.

⁷⁹⁴ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XV, s.227; Ebû Fâris AbdulAzîz b. İbrâhîm b. Ahmed b. Bezîze et-Teymî et-Tûnisî, **Ravdatu'l-Mustebîn fi Şerhi Kitabî't-Telkîn**, thk. Abdullatîf Zekkâg, I-II, 1431/2010, s. 693; Karâfî, **a.g.e.**, C: IV, s.128.

*istisnaların Arap dilinde kullanıldığı üzere-, kesimin önceki cümlede bahsedilen beş sınıf hayvana etkisi olmamalıdır.”*⁷⁹⁵

Nahiv âlimleri, bir cümlenin istisnâ cümlesi olabilmesi için “*müstesnâ*” (kapsam dışı bırakılan unsur), “*müstenâ minh*” (kendisi hakkında verilen hükümden bir başkasının hariç tutulduğu unsur) ve “*istisnâ edatı*” olmak üzere cümlede üç öge bulunması gerektiğini söylemektedirler. Bahsi geçen üç ögeyi barındıran cümlede müstesnâ, müstesnâ minhin türünden ise istisnâyı “*muttasıl*”, müstesnâ, müstesnâ minhin cinsinden değilse ve onun bütününe dâhil bir birim olarak bulunmuyorsa istisnâyı “*münkatı*” olmak üzere iki bölüme ayırmışlardır.⁷⁹⁶ Örneğin جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا “*Zeyd dışında tüm kabile geldi*” sözünde “*Zeyd*” kelimesi kabilenin cinsine dâhil olduğundan bu istisnâ “*muttasıl*” bir istisnâdır. Çünkü “*Zeyd*” gelme fiilinden istisnâ edilmeseydi cümleyi duyan kişi “*Zeyd’in de geldiğini*” düşünecekti. Ancak جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا جَمَارًا “*Eşek dışında tüm kabile geldi*” cümlesinde “*Eşek*” kelimesi “*Kabile*” cinsinden olmadığından bu istisnâ “*münkatı*”dır. Çünkü bu cümleyi duyan kişi, cümlede istisnâ yapılmamış olsaydı bile eşeğin gelip gelmediğini aklına dahi getirmeyecekti.⁷⁹⁷

Nahiv âlimleri, münkatı‘ olan istisnâ cümlesindeki إِلَّا istisnâ edatını كَيْنْ manasında kabul etmişler, dolayısıyla bu edat müstesnâ minhden bir şeyi kapsam dışı bırakmak için değil, hükmün tamamlayıcısı veya ek bilgi verme mahiyetinde kullanıldığını söylemişlerdir.⁷⁹⁸ Ancak istisnâ edatının var olduğu cümlede istisnânın muttasıl veya münkatı‘ olarak kullanılmasına engel bir durum yok ise istisnâyı muttasıl kabul etmek asıldır. Nitekim muttasıl, hakikat münkatı‘ ise mecaz olarak kabul edilmiş, dolayısıyla karine olmadan istisnanın münkatı‘ olarak kullanılması doğru görülmemiştir.⁷⁹⁹

Âyet-i kerimede bahsi geçen durumlarda hayvan ölmeden kesilirse etinin yenilebileceğini kabul eden birinci görüş sahipleri istisnâyı muttasıl kabul

⁷⁹⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s. 852.

⁷⁹⁶ Galâyini, a.g.e., C: III, s.94-95; İbnu Hişâm, **Katrü’n-nedâ ve Bellü’s-sadâ**, s.272.

⁷⁹⁷ Galâyini, a.g.e., C: III, s.94; İbnu Hişâm, **Katrü’n-nedâ ve Bellü’s-sadâ**, s.272.

⁷⁹⁸ Sîbeveyh, a.g.e., C: I, s.430.

⁷⁹⁹ Galâyini, a.g.e., C: III, s.94; İsnevî, a.g.e., s. 367.

etmişlerdir.⁸⁰⁰ Nitekim istisnâ cümlesinde istisnânın muttasıl olması asıldır.⁸⁰¹ Ayrıca Allah Teâlâ, âyet-i kerimenin baş kısmında حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ “*Murdar hayvan size haram kılındı*” buyurmaktadır. İstisnâyı münkatı‘ kabul etmek cümlede tekrar sayılacaktır.⁸⁰² Nitekim bahsi geçen durumlardaki hayvanlar الْمَيْتَةُ “*Murdar*” sınıfındadır. Dolayısıyla müstesnâ, müstesnâ minhin cinsinden olmalıdır. Yani kesilen şey, âyet-i kerimede bahsedilen durumlardan birinin başına gelmiş bir hayvan olması gerekir. Buradan hareketle âyet-i kerimenin وَالْمُنْحَنِقَةَ وَالْمَوْفُوذَةَ وَالْمُتَرَدِّيَةَ وَالنَّطِيحَةَ وَمَا أَكَلَ السَّيِّغَ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ cümlesinin “*Ölmeden önce kestikleriniz müstesnâ, boğulmuş, vurularak öldürülmüş, yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanarak öldürülmüş, yırtıcıların yediği hayvanlar da size haram kılındı.*” mealinde olduğunu kabul etmişlerdir. Böyle bir mana ise ölmeden önce bu hayvanların kesilmeleri durumunda helal olduklarını açıkça bildirmektedir.

Âyet-i kerimede bahsi geçen durumlarda hayvan ölmeden kesilirse dahi etinin haram olduğunu söyleyen ikinci görüş sahipleri istisnâyı münkatı‘ kabul edip,⁸⁰³ âyet-i kerimede İٰلِ istisna edatının لِكِنْ manasında kullanıldığını söylemişlerdir.⁸⁰⁴ Onların bu tercihlerinde etkili olan karine ise âyet-i kerimenin baş kısmından beri yenilmesi haram olan şeylerden bahsedilmesidir. Dolayısıyla daha sonra bahsi geçen ölüm sebepleri de bunlardan biridir.⁸⁰⁵ Âyet-i kerimenin son kısmında ise yenilmesi helal olan hayvanların “*kendi elinizle kestikleriniz*” olmasını bildirmektedir.⁸⁰⁶ Ayrıca istisnânın muttasıl olduğunu söylemek âyet-i kerimenin başından beri bahsi geçenlerin hepsinden istisnâ yapmayı gerektirir ki⁸⁰⁷ bu da mümkün değildir. Buradan hareketle âyet-i kerimenin, “*Boğulmuş, vurulmuş, yuvarlanmış, boynuzlanmış, yırtıcıların yaraladığı hayvanlar size haram kılındı. Fakat sizin sapaşğlam olarak kestiğiniz hayvanlar öyle değildir.*” mealinde olduğunu kabul etmişlerdir.

⁸⁰⁰ Kâsânî, a.g.e., C:V, s.51; Recrâcî, a.g.e., C:III, s. 245; İbn Cuzeyy Ebû'l-Kâsim Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Ğirnâtî, **el-Kavânînu'l-Fıkhiyye**, s. 122.

⁸⁰¹ Karâfî, a.g.e., C: IV, s.128.

⁸⁰² İbn Ebî Zeyd, a.g.e., C:III, s.244.

⁸⁰³ Ebû'l-Hasen Alî b. Saîd er-Recrâcî, **Menâhîcu't-Tahsîl ve Neta'icu Letâifi't-Te'vîl fî Şerhi'l-Mudevvene ve Hâllu Muşkilâtihâ**, I-X, 1428/2007, C:III, s. 245; İbn Cuzeyy, a.g.e., s. 122..

⁸⁰⁴ İbnü'l-Kassâr, a.g.e., s. 910.

⁸⁰⁵ İbn Cuzeyy, a.g.e., s. 122.

⁸⁰⁶ İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s. 852.

⁸⁰⁷ İbnü'l-Kassâr, a.g.e., s. 910.

Tüm görüşleri detaylı bir şekilde zikreden İbn Rüşd, “Âyet-i kerimede istisnânın münkatı‘ olması mümkün değildir.”⁸⁰⁸ demektedir. Bu görüşünü şu gerekçeler ile desteklemiştir; “Nitekim bu durumdaki hayvanları mutlak olarak haram kabul etmekle, bu hayvanların da aynının -domuzun aynı gibi- haram olduğu ve bunun için, domuz kesilse de nasıl helâl olamıyorsa, bunlar da kesilseler bile helâl olamadıkları anlaşılabilir. Bunun için istisnâ muttasıl olarak gelmiştir ki bunların aynının haram olmadığı ve eğer daha ölmemişken kesilirlerse helâl oldukları bilinsin.”⁸⁰⁹ Ancak İbn Rüşd, bu tercihi yapmış olsa bile âyet-i kerimedeki istisnâ cümlesinin muttasıl veya münkatı‘ olma ihtimali göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Bundan dolayı şu sözlerle tahlilini noktalmaktadır;

“Fakat doğrusu şudur ki; âyet-i kerimede istisnâ gerek muttasıl gerekse münkatı‘ olması halinde de kesim işleminin gerçekleşmiş olması daha ölmemiş bir hayvanın etinin helal olmasını gerektirir. Çünkü bu hayvanların daha canlı iken kesilmeleri diğer hayvanlardan farklı değildir. Dolayısıyla diğer hayvanlar kesildiklerinde helâl oluyorsa, bunların da canlı iken kesildikleri zaman helâl olmaları lâzımdır. Zira diğer hayvanların ölüm sebebi ile bu hayvanların ölüm sebebi aynı kesilme eylemidir.”⁸¹⁰

Yaptığımız araştırmalardan ulaştığımız sonuç tam da İbn Rüşd’ün son cümlelerinde ifade ettiği gibidir. Âyet-i kerimeden her iki istidlâli yapmak Arap dili açısından mümkün olsa da İmam-ı Malik’in ikinci görüşünün istidlâli zayıf görünmektedir. Nitekim Arap dilinde istisnâyı muttasıl veya münkatı‘ olarak kabul etmenin mümkün olduğu cümlelerde kural olarak, muttasıl sayılacağı kabul edilmiştir.⁸¹¹ Çünkü Arap dilinde muttasıl, hakikat münkatı‘ ise mecaz olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla âyet-i kerimedeki istisnâyı hangi sınıfta kabul edersek edelim âyet-i kerimeden, bahsi geçen durumdaki bir hayvanın –henüz ölmemiş ise- kesilse dahi etinin haram olacağını çıkarmak tekellüflü bir istinbâttir.

⁸⁰⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s. 852.

⁸⁰⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s. 852.

⁸¹⁰ İbn Rüşd, a.g.e., C: II, s. 852.

⁸¹¹ Galâyini, a.g.e., C.III, s.94; İsnevî, a.g.e., s. 367.

2.4.3. Zina İsnadında Bulunanın (Kâzifin) Şahitliği

Zina iftirasında bulunan kişi olan Kâzif'in⁸¹² cezası ile alakalı olarak Allah Teâlâ, Nûr suresi 4. ve 5. âyetlerde şöyle buyurmaktadır;

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ *“İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar fâsıkların ta kendileridir. Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.”*⁸¹³

Bu âyet-i kerimeden hareketle fakihler, zina iftirasında bulunan kişinin cezasının seksen sopa vurulması olduğunda ve tövbe etmediği sürece şahitliğinin de kabul olunmayacağına müttetikirler. Ancak tövbe ettiği takdirde şahitliğinin kabul olunup olunmadığında ihtilâf etmişlerdir.⁸¹⁴ İmam Ebû Hanife, *“Tövbe etse bile, şahitliği kabul edilmez”*⁸¹⁵ derken, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, *“Tövbe ederse şahitli kabul edilir.”*⁸¹⁶ görüşündedirler.

Müctehidlerin bu konu ile alakalı hükümleri istinbât ettikleri âyet-i kerimede kâzifin cezası ile alakalı üç ayrı cezadan bahsedilmektedir. Bunlar, فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً, *“seksen sopa vurun”*, وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا, *“onların şahitliklerini asla kabul etmeyin”* ve إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا, *“İşte onlar fâsıkların ta kendileridir”* şeklindedir. Âyet-i kerimede cezalar sıralandıktan sonra *“Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna”* cümlesi ile bazı cezaların tövbe ile düştüğü bildirilmiştir. Buradan hareketle İbn Rüşd, -konunun tahliline değinmeden- âlimlerin bu konudaki ihtilaf sebeplerini şöyle aktarmaktadır;

“Bu ihtilafın sebebi, وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ, “artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar fâsıkların ta kendileridir.” cümlesinden istisnâ edilen وَأَصْلَحُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا “Bundan sonra tövbe edip hallerini

⁸¹² Bkz; Mustafa Çağrırcı, "İftira", **DiA**, 2000, C: XXI, s. 522.

⁸¹³ Nûr 24/4,5.

⁸¹⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1735.

⁸¹⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1735; Cessâs, **a.g.e.**, C: VI, s. 220; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: XXII, s.38.

⁸¹⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1735; Kâdî Abdulvehhâb, **el-Maûne**, C:l, s.1521; Şâfiî, **a.g.e.**, C: VII, s.517.

düzeltenler müstesna.” cümlesindeki müstesnânın en yakın cümleden mi istisnâ olduğu yoksa -İcma’ın kapsam dışı bıraktığı seksen sopa cezasının dışındaki- şahitlik ve fasıklığı bildiren her iki cümleden de istisnâ mı olduğudur. Nitekim İcma, tövbenin had cezasını düşürmeyeceğini ortaya koymuştur.”⁸¹⁷

Nahiv âlimleri, istisnânın farklı türlerine ve bu türlerin altında yer alan çeşitlerine detaylıca yer vermişlerdir. İstisnânın bu türleri ile alakalı hükümlere de detaylıca yer veren nahiv kitaplarında, birbirine atfedilen cümlelerden sonra gelen istisnânın hangi cümleden istisnâ olduğu hakkında pek bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu konuda görüş bildiren çoğunlukla usûl-i fıkıh âlimleridir.⁸¹⁸ Ancak Ebû Hayyân’ın (ö.745/1344) aktardığına göre⁸¹⁹ nahiv âlimlerinden İbn Mâlik (ö.672/1274) ve Mehâbâzî (ö. 471/1078) gibi bazı nahiv âlimleri bu konuya temas edip bu durumdaki bir istisnâ cümlesi ile alakalı hükümlere eserlerinde yer vermişlerdir.

İbn Mâlik’e göre cümlelerin âmilleri aynı olup cümlede bir karinede yok ise لا إله إلا الله ile yapılan istinâ tüm cümlelerden istisna edilmiştir.⁸²⁰ Örneğin; أَهْجُرُ بَنِي فُلَانٍ بَنِي أَهْجُرُ بَنِي فُلَانٍ، “*Filanca oğullarını ve filanca oğullarını sürgün et ancak onlardan salih olanlar hariç*” cümlesinde istisnâ her iki cümle için geçerli olan bir istisnâdır. Ancak لَا تُحَدِّثِ النِّسَاءَ وَلَا الرِّجَالَ إِلَّا زَيْدًا، “*Hiçbir kadın ve erkekle konuşma Zeyd hariç*” cümlesinde istisnânın ikinci cümleden olduğu karine ile sabittir.⁸²¹ İkinci cümle birincinin tekidi için gelen bir cümle ise yine istisnâ her iki cümleden istisnâ olarak kabul edilmektedir.⁸²² Örneğin أَهْجُرُ بَنِي فُرَيْطَةَ وَ أَهْجُرُ بَنِي فُرَيْطَةَ إِلَّا الصَّالِحَ مِنْهُمْ، “*Beni Kureyza’yı sürgün et, Beni Kureyza’yı sürgün et ancak onlardan salih olanlar hariç*” cümlesinde ikinci cümle, birinci cümlelerin tekidi olduğundan ikisi bir cümle hükmündedir. Ancak cümlelerdeki amiller farklı ise o zaman istisnâ en son gelen cümleden istisnâdır.⁸²³ Örneğin; أَكْسِ الْفُقَرَاءَ وَأَطْعِمِ أَبْنَاءَ السَّبِيلِ إِلَّا مَنْ كَانَ مُبْتَدِعًا، “*Fakirleri giydir, bidatkarlar hariç yolcuları yedir*” cümlesinde istisnâ sadece ikinci cümleden

⁸¹⁷ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C: IV, s. 1735.

⁸¹⁸ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid, Beyrut, 1422/2001, C: VI, s. 398.

⁸¹⁹ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, C: VI, s. 398.

⁸²⁰ Nâzıru'l-Ceyş, **a.g.e.**, s. 2171.

⁸²¹ İbn Mâlik, **Şerhu Teshîli'l-Fevâid**, C: II, s.294.

⁸²² Ebû Hayyân, **et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl**, s. 262.

⁸²³ Ebû Hayyân, **a.g.e.**, C: VIII, s. 262.

istisnâ yapılmıştır. Nitekim bu cümlelerde âmiller birbirinden farklı eylemlerdir. Ancak âmiller farklı olsa dahi mamuller manada bir olduğunda istisnânın tüm cümlelerden olduğu kabul edilmektedir.⁸²⁴ Tüm bu kaidelere muhalefet eden Mehâbâzî'nin “*el-Lumâ*” şerhinde aktardığına göre her şekilde gelen istisnâ cümlesi Arap dilinde en yakın cümleden istisnâ yapılmaktadır.⁸²⁵

Hanefiler, “*zina iftirası atan kişinin tövbe etse dahi şahitliğinin kabul olmayacağı*” hükmüne farklı deliller sunmuş olsalar da⁸²⁶ Cessâs (ö. 370/981), Hanefiler adına onların tercihini şöyle nakletmektedir;

“*Biri dese ki; “Eğer âyet-i kerime tövbe edeni istisnâ etmemiş olsaydı hüküm sizin dediğiniz gibi olabilir. Ancak âyet-i kerime de وَأَصْلَحُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ” “Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna.” cümlesi yer almaktadır. İstisnâ cümlesi ise aksi bir karine olmadığı sürece kendisinden önceki cümlelerin tamamından müstesnâ olmalıdır.” Bu soruya birkaç açıdan cevap verilebilir. Birincisi; İstisnâ kendisinden önceki cümleden istisnâ olup karine var ise önce geçen cümlelerin tamamından istisnâ olduğu söylenebilir. Çünkü cümlede istisnâ, lafzın sıraladığı bazı hükümleri özelleştirme adına getirilmiştir. Dolayısıyla istisnâ edilen şey, hükümden istisnâ olması ittifakla kabul edilecek kesin olan bir şey olmalıdır. İhtimal üzerine tüm cümlelerden istisnâ edilmesi doğru değildir. Nitekim fıkıh usulünde umum bir lafız ihtimal üzerine özelleştirilemez. Dolayısıyla fasıklığın tövbe ile giderileceği kesin bir hüküm olduğundan ona dönmesi en doğru olandır. Sıralanan tüm cümlelerden istisnâ olabilmesi için –nahiv âlimlerinin de beyan ettikleri gibi- bir karineye ihtiyaç vardır. Örneğin “يَا لَيْلَىٰ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا امْرَأَتَهُ” “Yalnız Lût’un ailesine zarar gelmeyecek, onların hepsini kurtaracağız. Fakat karısı hariç!”⁸²⁷ âyet-i kerimesinde kadının kurtarılanlardan istisnâ yapıldığı gibi bu âyet-i kerimede de istisna son cümleden yapılmıştır. Ayrıca Arap dilinde bir kişi “لِفُلَانٍ عَلَىٰ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ إِلَّا” “Filan kişiye on dirhem, üç dirhem hariç, bir dirhem hariç borcum*

⁸²⁴ İbn Mâlik, a.g.e., s. 103; Nâzîru'l-Ceyş, a.g.e., s. 2171.

⁸²⁵ İsnevî, a.g.e., s. 379; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, C:VI, s. 398; Ebû'l Feth Osmân b. Mûsîlî, *Şerh'ul lumâ fi-n Nahv*, thk. Muhammed Hâlîl Murad el- Harbî, 5 c., Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, C:I, s.217.

⁸²⁶ Kâsânî, a.g.e., VII, 52; Zeylâî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî*, Kâhire, el-Matbastu'l-Kubre'l-'Emîriyye, Bulâk, 1313H, C: IV, s. 219.

⁸²⁷ Hicr 15/59,60.

var” dediğinde “üç dirhem”, “on dirhem”den “bir dirhem” de “üç dirhem”den istisnâ olarak kabul edilir. Ayrıca şahitliğin kabulünden tövbeyi istisnâ yaptığımızda âyet-i kerimedeki ابدأ “asla” ifadesinin bir anlamı kalmamaktadır.”⁸²⁸

Buradan hareketle Hanefilerin geneli, âyet-i kerimenin ilk cümlesinden istisnâ olamayacağını icma delili ile⁸²⁹ ikinci cümleden ise cümlenin sonunda bulunan ابدأ “asla” lafzının varlığını karine kabul ettiklerinden söylemişlerdir. Onlardan kimileri ise ilk iki cümlenin iftira cezasını bildirdiği, son cümlenin ise kişinin günah işlediğinden ötürü fasık olduğunu bildiren bir haber cümlesi olduğunu,⁸³⁰ dolayısıyla bu cümleler birbirinden bağımsız olarak değerlendirilmeleri gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu her iki yaklaşım ise –konu hakkında görüş bildiren- nahiv âlimlerinin ittifakıyla istisnâ son cümleden yapılmalıdır görüşüne uygundur. Dolayısıyla Hanefilere göre âyet-i kerimenin meali, “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. Tövbe edip hallerini düzeltmedikçe onlar fâsıkların ta kendileridir. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.” şeklindedir.

Yaptığımız araştırmalara göre Şafî ve Maliki fakihleri, genellikle nahiv ilmi üzerinden bir tahlil yapmaktan kaçınarak tövbe hakkındaki genel hükümler⁸³¹ ve ilgili rivâyetler⁸³² üzerinden istidlâl yapmaktadırlar. Kanaatimizce onlar elde ettikleri delilleri karine kabul ederek her iki cümlenin ma‘müllerinin bir olduğunu göz önünde bulundurmuşlardır. Nitekim bunların her biri aynı eylemin cezası niteliğindedir. Bu manaya işaret eder nitelikte Kurtubî fakihlerin ihtilafları, “istisnâ edatından önceki cümlelerin her biri müstakil birer hüküm mü yoksa hepsi tek bir ceza mı”⁸³³ olduğundan kaynaklı olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle istisnânın her iki cümleden de istisnâ olduğunu söylememiz Arap dili açısından mümkündür. Bu açıdan âyet-i kerime, “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun. Tövbe edip hallerini düzeltmedikçe artık onların şahitliklerini asla

⁸²⁸ Cessâs, a.g.e., C: VI, s. 220,219.

⁸²⁹ Esmendî, a.g.e., C:I, s. 376.

⁸³⁰ Abdurrahmân Şeyhîzâde b. Muhammed b. Suleymân Dâmâd Efendî, **Mecma'u'l-'Enhur fi Şerhi MulteKa'l-'Ebhur**, I-II, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, C: II, s. 196.

⁸³¹ İbn Rüşd, a.g.e., C: IV, s. 226; Karâfi, a.g.e., C: X, s. 218; Mâverdî, a.g.e., C: XVII, s. 26.

⁸³² Mâverdî, a.g.e., C: XVII, s.27; İbn Abdilberr, a.g.e., C: XXII, s.39,40,41,42.

⁸³³ Kurtubî, a.g.e., C: XII, s. 180.

kabul etmeyin ve tövbe edip hallerini düzeltmedikçe onlar fâsıkların ta kendileridir. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.” mealinde kabul etmişlerdir.

Yapılan araştırmalara göre âyet-i kerimeden her iki hükmü de istidlâl etmek Arap dili açısından mümkündür. Ancak ikinci cümlenin sonunda yer alan *أَبْدًا* “*asla*” lafzı ve Hanefilerin ortaya koymuş oldukları deliller onların görüşlerini Arap dili açısından öne çıkarmaktadır.

2.5. ATIFDAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR

2.5.1. Ayakların Temizliği

İslam âlimleri, abdest ile alakalı birçok hükmü Mâide suresi 6. âyet-i kerimeden istidlâl etmişlerdir. İlgili âyet-i kerimede Allah Teâlâ, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın/mشهدin.)*”⁸³⁴ buyurarak abdestin nasıl alınması gerektiğini bildirmiştir. Bu âyet-i kerimeden hareketle fakihler, ayakların temizlenmesinin abdestin farzlarından olduğunda ittifak etmişlerdir.⁸³⁵ Ayaklar ile alakalı ihtilafları ise abdest azalarından olan ayakların temizliğinin yıkamak veya meshetmekten hangisi ile gerçekleşeceği.⁸³⁶ Cumhur, “*ayakların temizliği yıkamakladır*”⁸³⁷ derken, bazıları “*ayakların temizliği meshetmektir.*”⁸³⁸ demektedirler. Taberi (ö. 310/923) ve Davud ise⁸³⁹, “*Abdest alan kişi yıkamak veya meshetmekten hangisini isterse onu yapmakla özgürdür.*”⁸⁴⁰ demişlerdir.

İbn Rüşd, bu meseledeki ihtilaf sebebini şöyle nakletmektedir;

⁸³⁴ Mâide 5/6.

⁸³⁵ İbn Hazm, *Merâtibu'l-İcmâ' fi'l-İbâdât ve'l-Muâmelat ve'l-İ'tikâdât*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s. 19.

⁸³⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 37.

⁸³⁷Bkz: Abdurrezâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-'Azamî, I-XI, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1403H, C: I, s. 18-30; Suğdî, *a.g.e.*, s. 18; Kâsânî, *a.g.e.*, C: I, s.5; Şâfiî, *a.g.e.*, C: II, s.59; Mâverdî, *a.g.e.*, C:I, s.123; İbn Yûnus, *a.g.e.*, C:I, s.19; İbn Abdilberr, *a.g.e.*, C: II, s.41.

⁸³⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 37; Nevevî, *a.g.e.*, C:I, s. 417; Ebû Abdullâh el-MiKdâd b. Abdullâh Fâdil es-Seyyûrî, *Kenzu'l-Arfân fi Fıkhil-Kur'ân*, I-II, C: I, s.30.

⁸³⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 38.

⁸⁴⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 37; Mâverdî, *a.g.e.*, C:I, s.123.

“Bu ihtilâfın sebebi; Abdest âyetinde iki meşhur kıraatin olmasıdır. Yani yıkanan uzuvlara atıf yapılarak *وَأَرْجُلُكُمْ* (Erculekum) şeklinde üstün olarak okuyanlar olduğu gibi meshedilen uzuv üzerine atıf yapılarak *وَأَرْجُلِكُمْ* (Erculikum) şeklinde esre ile okuyanlar da vardır.”⁸⁴¹

Dolayısıyla âyet-i kerimede ihtilaf edilen nokta *وَأَرْجُلُكُمْ* “Ayaklarınız” lafzının cümlede nereye atfedildiğidir.⁸⁴² Buradan hareketle İbn Rüşd, “*وَأَرْجُلِكُمْ* lafzı, *وَأَرْجُلُكُمْ* (Erculekum) şeklinde üstün ile okunursa, ayakların yıkanması daha zahir iken, *وَأَرْجُلِكُمْ* (Erculikum) şeklinde esre ile okunduğunda ayakların meshedilmesi daha zahir görünen manadır.” tahlilini yapmaktadır. İbn Rüşd’ün bu tahlilini biraz daha açacak olursak onun bu cümlelerinden anlaşılın, âyet-i kerimedeki *وَأَرْجُلُكُمْ* “Ayaklarınız” lafzının *أَيْدِيكُمْ* “Ellerinizi” lafzı üzerine atfedilerek *وَأَرْجُلُكُمْ* (Erculekum) şeklinde okunması Arap dili açısından caiz olduğu gibi *بِرُؤُوسِكُمْ* “Başlarınızı” lafzı üzerine atfedilerek *وَأَرْجُلِكُمْ* (Erculikum) şeklinde okunması da caizdir. Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ* “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve ayaklarınızı topuk kemiklerine kadar yıkayın; başlarınızı meshedin” mealindedir. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ* lafzına atıf yapıldığında anlaşılın mana ise *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ* “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı ve ayaklarınızı topuk kemiklerine kadar meshedin” mealinde olmalıdır.

İbn Rüşd’ün bu tahlili kısmen doğru olsa da iki kıraatte de farklı manaların daha zahir olduğu tespiti kanaatimizce yanlıştır. Şöyle ki, âyet-i kerimedeki *وَأَرْجُلُكُمْ* kelimesini her iki şekilde de okumak –İbn-i Rüşd’ün de ifade ettiği gibi- Arap dili açısından uygundur. Nitekim birbirinden farklı hükümlere sahip olan şeylerin atıf yapılmaları Arap dilinde caizdir.⁸⁴³ Örneğin; *شَرَابٌ أَلْبَانٍ وَتَمْرٍ* “Sütü çokça içen ve hurmayı” cümlesinin manası *شَرَابٌ أَلْبَانٍ وَأَكْلٌ تَمْرٍ* “Sütü çokça içen ve hurmayı yiyen”

⁸⁴¹ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 37.

⁸⁴² İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 37.

⁸⁴³ Ebû'l-Berakât Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Ubeydillâh el-Ensârî Kemâluddîn, **el-İnsâf fî Mesâilil-Hilâf beyne'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn**, I-II, el-Mektebetu'l-Asriyyîn, 1424/2003, C: II, s.499.

manasındadır.⁸⁴⁴ Yani birbirlerine atıf yapılmaları o şeylerin aynı hükme sahip olduğunu göstermemektedir. Buradan hareketle Nahiv âlimlerinden hiçbiri, bu iki kıraate de bir itirazda bulunmamışlardır.⁸⁴⁵ Ancak iki kıraatin Arap diline uygun oluşu her bir kıraatte bir mananın daha zahir olduğu anlamına gelmemektedir.

Her iki kıraatin Arap dili açısından tahliline geçmeden önce cumhurun her iki kıraati de kabul ettiğini⁸⁴⁶ söylemekte fayda vardır. Cumhur'dan kimileri âyet-i kerimenin üstün ve kesreli kıraatini hadis-i şeriflerin tefsir ettiğini söylemektedirler.⁸⁴⁷ Kimileri ise kesreli kıraatin mesh giyen kişi için olduğunu kabul etmişlerdir.⁸⁴⁸ Bazıları ise yıkamak fiili, gerek yıkamayı gerekse meshi içine alan bir eylem olduğundan ayakların yıkanmasının iki eylemi de içine aldığı, dolayısıyla ayakların yıkanması tercihinin doğru olduğunu savunmuşlardır.⁸⁴⁹ İşte cumhurun içinde yer alan bazı âlimler âyet-i kerimenin kesreli kıraatini bu vb. söylemler ile tevil yoluna gitmişlerdir. Bu değerlendirmelerin birçoğu Arap dili açısından olmayıp ilgili hadisler, icma vb. deliller ile desteklenmiştir. İşte bu ve benzeri tevilleri ifade etme adına İbn Rüşd, “*Âlimler, bu iki kıraatin her birinde daha zahir olan manayı tercih ederek, diğer kıraatin zahir olduğu manayı tercih ettikleri manada olduğunu tevil etmişlerdir.*”⁸⁵⁰ demektedir. İbn Rüşd'ün bu sözleri cumhur içerisinde tevil yolunu tercih eden kimi âlimler için geçerli olsa da Arap dili açısından iki kıraatin böyle bir teville ihtiyacı yoktur.

Yukarıda bahsedilen tevillerden bağımsız olarak âyet-i kerimenin her iki kıraatini Arap dili açısından değerlendirildiğinde وَأَرْجُلَكُمْ kelimesi, üstün okunduğunda cümleden anlaşılan tek mana “*Ayaklarınızı yıkayın*” şeklindedir. Bunun dışında başka bir mananın anlaşılma ihtimali yoktur. Nitekim bu kelime اَيْدِيكُمْ “*Elleriniz*” lafzı üzerine atıf olup فَاغْسِلُوا “*yıkayın*” emrinin mefulüdür. Dolayısıyla bu kıraatten anlaşılan “*ayaklarınızı yıkayın*” emridir. وَأَرْجُلَكُمْ lafzını kesreli olarak وَأَرْجُلَكُمْ şeklinde okuduğumuzda “*Ayaklarınızı meshedin*” manasına gelme ihtimali olduğu gibi

⁸⁴⁴ Kurtubî, a.g.e., VI, 95.

⁸⁴⁵ Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, C: III, s.349.

⁸⁴⁶ İbn Abdilberr, a.g.e., C: II, s. 47-50.

⁸⁴⁷ Mâverdî, a.g.e., C:I, s.123; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, C:I, s. 325.

⁸⁴⁸ İbnu'l-Kassâr, a.g.e., s. 1242.

⁸⁴⁹ Cessâs, a.g.e., C:I, s. 325.

⁸⁵⁰ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 37.

“Ayaklarınızı yıkayın” manasına gelme ihtimali de vardır. Buradan hareketle Nahiv âlimleri, âyetin atfedildiği yer konusunda ihtilaf etmiş olsalar bile manasında müttefiktirler.⁸⁵¹ Şöyle ki; Kûfe ehli, وَأَرْجُلُكُمْ kelimesinin “Elleriniz” lafzı üzerine atıf olduğunu ancak kesreli olarak وَأَرْجُلُكُمْ şeklinde okunmasının nedeninin civârdan⁸⁵² kaynaklandığını söylemektedirler. Onlara göre âyetin kesreli okunması şu şiirdeki durumla aynıdır;

لَعِبَ الرِّيحُ بِهَا وَغَيَّرَهَا *** بَعْدِي سَوَافِي الْمُورِ وَالْقَطْرِ⁸⁵³

Rüzgârlar onunla oynadı ve değiştirdi...

Benden sonra, sürükleyen rüzgârlar ve yağmurlar.

Bu şiirde وَالْقَطْرِ kelimesi mana olarak الرِّيحُ kelimesine atfedilmekle beraber civardan dolayı yanındaki kelimenin harekesini almıştır.⁸⁵⁴ Dolayısıyla beytin manası “Rüzgârlar ve yağmurlar onunla oynadı ve değiştirdi...” şeklindedir. Bu durumu ortaya koyan bir diğer örnek ise Arapların, هَذَا جُرٌّ ضَبِّ خَرِبٍ “Bu harab olmuş bir kertenkele deliğidir” sözünde خَرِبٍ kelimesi merfu’ olması gerekirken kesreli okunmuştur. Nitekim خَرِبٍ kelimesi جُرٌّ “Delik” kelimesinin sıfatı olmasına rağmen civardan dolayı bu şekilde okunmaktadır.⁸⁵⁵ Kelimenin kesreli okunması ضَبِّ kelimesinin sıfatı olduğu anlamına gelmemektedir. Konunun daha iyi anlaşılması bu âyet gibi iki kıraate sahip olan Vakıa suresinin 22. âyet-i kerimesini bu noktada zikretmekte fayda fardır. Allah Teâlâ, يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ “Çevrelerinde sonsuza dek hizmet sunacak gençler dolaşır.”⁸⁵⁶ buyurduktan sonra بِأَكْوَابٍ “testiler”,⁸⁵⁷ وَفَاكِهَةٍ “meyveler”⁸⁵⁸ ve وَلَحْمِ طَيْرٍ “Kuş etleri”⁸⁵⁹ cümleleri gibi kesre ile hareke alan cümleler getirmiştir. Daha sonra وَحُورٌ عِينٌ “Güzel gözlü huriler”⁸⁶⁰ diyerek bu cümleyi وِلْدَانٌ

⁸⁵¹ Ebû'l-Berakât el-Enbârî, a.g.e., C:II, s. 493.

⁸⁵² İki kelimenin yan yana olmasından ötürü aynı harekeyi alması. Bkz: Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, **el-Cumel fi'n-Nahv**, thk. Fahu'd-Dîn Kabâve, s. 193-197.

⁸⁵³ Alî b. el-Huseyn Ebû'l-Ferec el-Isbehânî el-Kureşî, **el-Eğânî**, I-XXV, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1415H, C: X, s.452.

⁸⁵⁴ Ebû'l-Berakât el-Enbârî, a.g.e., C:II, s. 493.

⁸⁵⁵ Kurtubî, a.g.e., C: VI, s.94.

⁸⁵⁶ Vâkıa 56/17.

⁸⁵⁷ Vâkıa 56/18.

⁸⁵⁸ Vâkıa 56/20.

⁸⁵⁹ Vâkıa 56/21.

⁸⁶⁰ Vâkıa 56/22.

وَأَرْجُلُكُمْ cümlesi üzerine atıf yapmıştır. İşte bazı kıraatlerde وَخَوْرٌ عَيْنٌ cümlesi civardan dolayı وَأَرْجُلُكُمْ şeklinde kesreli olarak okunmaktadır.⁸⁶¹ İşte abdest âyetindeki وَأَرْجُلُكُمْ lafzı da bu şekilde kesreli olarak da okunmuştur.

Basralı nahiv âlimleri وَأَرْجُلُكُمْ kelimesinin بَرُّوْكُمْ kelimesine atıf yapıldığından ötürü kesreli olarak وَأَرْجُلُكُمْ şeklinde okunduğunu söylemişlerdir.⁸⁶² Bununla beraber âyet-i kerimedeki وَأَمْسَحُوا و *Meshedin* cümlesinin “yıkamak” ve “meshetmek” manalarında müşterek lafız olduğunu,⁸⁶³ Arapların abdest alan kişiye فَدْ تَمَسَّحَ “Mesh etti” dediklerini⁸⁶⁴ söylemektedirler. Kelimenin bu manaya geldiğini Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) gibi⁸⁶⁵ Sibeveyhi’nin Arap dilinde sika kabul ettiği⁸⁶⁶ kişilerden nakledilmiştir. Dolayısıyla Basralı âlimler وَأَمْسَحُوا lafzını iki manada anlamışlardır. Şöyle ki âyet-i kerime, وَأَمْسَحُوا بِرُؤْسِكُمْ و وَأَمْسَحُوا بِأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ “başlarınızı meshedin ve ayaklarınızı topuk kemiklerine kadar meshedin” mealindedir. Birinci وَأَمْسَحُوا emri “Meshedin” manasında, ikinci وَأَمْسَحُوا emri ise “Yıkayın” manasındadır.⁸⁶⁷ Çünkü ayaklar için إِلَى الْكَعْبَيْنِ “Topuklara kadar” ifadesiyle kayıtlanmış olması وَأَمْسَحُوا lafzının yıkamak manasında olduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁶⁸ Nitekim mesh eyleminin الْكَعْبَيْنِ “topuklar” uzvunu içine alacak şekilde yapılması mümkün değildir.

İbn Rüşd, âyet-i kerimenin وَأَرْجُلُكُمْ kıratini tevil edenlerin “*كَلِمَتِنَا، فَلَسْنَا بِأَلْحَدِيدِ وَلَا الْحَدِيدِ*” *“Biz dağlar ve demir değiliz” şiirinde olduğu gibi, el-atf ale’l-mahal (kelimenin cümledeki konumuna yapılan atıf) olduğundan mensub okunduğunu söylemişlerdir.”*⁸⁶⁹ demektedir. Araştırmalarımıza göre onların bu tevili Arap dili açısından zayıftır. Şöyleki, âyet-i kerimede “*el-atf ale’l-mahal*” olduğunu kabul edebilmemiz için bahsedilen şiirde olduğu gibi bâ (الباء) harfinin âyet-i kerimede de

⁸⁶¹ Abdullâh b. Abdilmu’min b. el-Vecîh b. Abdullâh b. Alî b. el-Mubârek, *el-Kenz fi'l-Kirâati'l-Aşr*, thk. Hâlid el-Meşhedânî, I-II, Kahire, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2004, C:I, s.63.

⁸⁶² Ebû'l-Berakât el-Enbârî, *a.g.e.*, C: II, s. 498.

⁸⁶³ Ebû'l-Kâsım Alî b. Cafer b. Alî İbnu'l-Kattâ' es-Sıkkilî es-Sa'dî, *Kitâbu'l-Efâl*, I-III, Âlemu'l-Kutub, 1403/1983, C:II, s. 423.

⁸⁶⁴ Kurtubî, *a.g.e.*, C:VI, s. 92.

⁸⁶⁵ İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi MArifeti Kelâmi'l-Arab*, s. 430.

⁸⁶⁶ Ebû'l-Berakât el-Enbârî, *a.g.e.*, C:II, s. 499.

⁸⁶⁷ Kurtubî, *a.g.e.*, C: VI, s. 92.

⁸⁶⁸ Ebû'l-Berakât el-Enbârî, *a.g.e.*, C: II, s. 499.

⁸⁶⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, C: I, s. 37; Seyyûrî, *a.g.e.*, C: I, s.30.

zaid olarak gelmiş⁸⁷⁰ olması gerekirdi. Bâ harfi şiirde zaid olarak geldiği için “*el-atf ale'l-mahal*” olduğunu söylemek فَلَسْنَا الْجِبَالَ وَلَا الْحَدِيدَا şeklinde şiirin takdirini yapmamız mümkündür.⁸⁷¹ Ancak “*Başın Mesh Edilmesi*” başlığı altında ele aldığımız gibi Nitekim وَمَسَحَ fiili mefûle bâ harfi vasıtasıyla geçmektedir.⁸⁷² Dolayısıyla وَأَرْجُلُكُمْ kıratının “*el-atf ale'l-mahal*” tevilli ile “*Ayaklarınızı meshedin*” manasında olduğunu söylemek Arap dili açısından doğru değildir.

Görüleceği üzere nahiv âlimleri her iki kıraatin de “*Ayaklarınızı yıkayın*” manasında olduğunda ittifak sahibidirler. Dolayısıyla gerek fakihlerin gerekse nahiv âlimlerinin ittifakıyla her iki kıraat ve “*Ayaklarınızı yıkayın*” manasının Arap dili açısından uygun olduğu görülmektedir. Ancak “*Ayaklarınızı meshedin*” manasının bir kıraatte zahir anlam olduğu söz konusu değildir. Sonuç olarak konu hakkındaki diğer deliller göz ardı edilip âyet-i kerimenin her iki kıraatine Arap dili açısından bakılacak olursa kesreli kıraatten “*Ayaklarınızı meshedin*” manasının anlaşılması mümkün olsa da “*Ayaklarınızı yıkayın*” manasında olması Arap dili açısından daha uygun olduğu görülmektedir.

⁸⁷⁰ Hâfîl b. Ahmed, **a.g.e.**, s. 101; Sîbeveyh, **a.g.e.**, C:I, s.46.

⁸⁷¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hasen en-Nahvî, **el-Muhâllâ, Vucûhu'n-Nasb**, thk. Fâiz Fâris, Beyrut, Mu'essesetu'r-Risâle, 1407/1987, C:I, s. 23.

⁸⁷² Ebû Hayyân, **a.g.e.**, C: III, s. 451; Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, C: I, s. 229; Suyûtî, **Mu'tereku'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân: İ'câzu'l-Kur'ân ve Mu'tereku'l-Akrân**, I-III, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988, C: II, s. 93; Zebîdî, **a.g.e.**, C: 20, s. 379;

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. BELÂĞAT İLMİNDEN KAYNAKLI İHTİLÂFLAR

Belâğat, sözlükte “*sözün fasih ve açık seçik olması*”⁸⁷³ manasında olup açık olan demektir.⁸⁷⁴ Terim olarak ise belâğat, “*Sözün, fasih olmakla beraber yer ve zamana uygun olarak söylenmesine*”⁸⁷⁵ denirken bu uygunluğun usul ve kaidelerini inceleyen ilme ise “*Belâğat ilmi*” denir.⁸⁷⁶ Bu ilim; meânî, beyân ve bedî’ olmak üzere üç fenne ayrılır.⁸⁷⁷

Meânî, sözün muktezâ-yı hâle uygun olmasına dâir kuralları ele almaktadır.⁸⁷⁸ Beyân ise lafzın ifâde ettiği manayı ifade yollarından hangisi tercih edilerek aktarıldığını inceler.⁸⁷⁹ Bedî’ ise muktezâ-yı hâle uygun ve ifade yolu doğru ve açık olan cümleyi, lafzî ve manevî olarak güzelleştirme yöntemini ortaya koyan bir fendir.⁸⁸⁰

Belâğat ilmi, Arap dilinde müstakil bir ilim olarak bu üçayak üzerinde yerini almıştır. Her ne kadar bu ilim sarf, nahiv gibi daha sonralardan sistematik bir hal almış olsa da gerek Câhiliye Araplarında gerekse Müslüman Araplarda son derece yaygın olarak kullanılmaktadır. Belâğat ilminin Câhiliye Araplarının sözlerindeki varlığı inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Nitekim Belâğat ilmi üzerine yazılan tüm eserler Câhiliye Arap şiirleriyle dolu olup bu şiirlerden fazlaca istidlâl yapıldığı görülmektedir. Nitekim Câhiliye Arapları şiirlerinde belâğat ilmini epeyce kullanmış ve belâğat ilminde iddialı olduklarını göstermişlerdir. Bu iddialarından cesaret alarak şiirleri ile birbirlerine savaş açarak kabilelerin üstünlüğünü bu sayede belirlemişlerdir.

Fıkıh ilminin iki temeli olan Kur’an ve Hadis metinleri özellikle belâğat alanında Arapları mağlup etmiştir. Bu bağlamda Kur’an-ı Kerim’in Belâğat ilminin kural ve

⁸⁷³ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: I, s.487.

⁸⁷⁴ Bulut, **a.g.e.**, s:35.

⁸⁷⁵ Hulusi Kılıç, "Belâğat", **DiA**, 1992, C: V, s. 380.

⁸⁷⁶ Bulut, **a.g.e.**, s:45.

⁸⁷⁷ Kazvînî, **el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğâ**, s. 4.

⁸⁷⁸ Kazvînî, **el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğâ**, s. 4; Bulut, **a.g.e.**, s:51.

⁸⁷⁹ Kazvînî, **el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğâ**, s. 5; Bulut, **a.g.e.**, s:175.

⁸⁸⁰ Kazvînî, **el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğâ**, s. 5; Bulut, **Bedî' İlimi**, İfav 1. Baskı, İstanbul, y.2016, s:35.

kaîdeleri sınırları çerçevesinde konuştuğunu Kur'an'ın belâğat yönünü inceleyen birçok eser ortaya koymuştur. Peygamber'in (sav) أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ “Ben Arapların en fasihiyim”⁸⁸¹ sözü hadis-i şeriflerde de Belâğat ilminin varlığını ortaya koymaktadır. Buradan hareketle hadisin lafzı ile rivâyet edildiği sabit olduktan sonra gerek nahiv gerekse belâğat alanında hadislerle Arap dili kaide ve kurallarına istişhad yapılması caiz görülmüştür. Nitekim tüm ilim adamları Hz. Peygamber'in Arapların en fasihi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁸⁸² Bu konudaki ihtilaf hadislerin mana ile rivâyet edilmeleri ihtimali üzerinden sürdürülmüştür. Buna binaen Belâğat ilminin müstakil bir ilim olma süreci incelendiğinde bu süreçte kalem oynatan birçok âlimin Belâğat ilmi ile alakalı istişhadlarını Arap şiirleri, âyet ve hadislerle yaptığı görülmektedir.

Fıkıh ilminin kaynağı olan Kur'an ve Hadis metinleri bu özellikleri ile iki ilmi birbiriyle alakadar kılmıştır. Bu iki kaynağın metinlerinin anlaşılması için Belâğat ilmi'nin bilinmesi zarurî bir hal almıştır. Fakihin bu ilimden bağımsız olarak Kur'an ve Hadis metinlerini doğru anlaması mümkün değildir. Dolayısıyla Fıkıh ilmi, hakikat-mecaz, sarîh-kinâye gibi çeşitli kavramlar için Belâğat ilmi'nden yararlanmış, bu vb. birçok belâğat kavramını fıkıh usulü kitaplarına taşımıştır. Bununla beraber fıkıh ilmi, özellikle hükme etkisi olan “*Beyân*” üzerinde daha fazla durarak hükme etkiden ziyade cümleyi güzelleştiren “*Bedî*” ve muktezâ-i hâle uygunluğu tesbit eden “*Meânî*” üzerinde daha az durmuş bazen hiç temas etmemiştir.

Bu disiplinin hükümlerle alakalı kısımlarını usul kitaplarına taşıyan fıkıh ilmi, kelimenin, cümle içindeki konumunu nahiv ilmi sayesinde belirlediği gibi sözün söyleniş biçim ve üslûbunu Belâğat ilmi sayesinde tesbit edip sözü söyleyenin maksudını anlamayı başarmıştır.⁸⁸³ Bu bağlamda usul-i fıkıh âlimleri, müctehid olabilmek yani Kur'an ve Sünnet metinlerinden hüküm istinbât edebilmek için kelimenin vaz'ını ve nahiv ilmini bilmeyi şart koştukları gibi belâğat ilminin de

⁸⁸¹ el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Şerhu's-Sunne*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zuheyr eş-Şâvîş, I-XV, Beyrût, el-Mektebi'l-İslâmî, 1403/ 1983, C: IV, s. 202; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî el-Askalânî, *et-Temyîz fî Telhîsi Tahrîci Ehâdisi Şerhi'l-Vecîz*, thk. Muhammed es-Sânî b. Omer b. Mûsâ, I-VII, 1428/2007, s. 2570; Suyûtî, *Ukûdu'z-Zeberced Alâ Musnedi'l-İmâm Ahmed*, thk. Selmân el-Kudât, I-III, Beyrût, 1414/1994, C: III, s. 278.

⁸⁸² Nusrettin BOLELLI, “*Nahivde Hadisle İstîşhad Meselesi*”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi*, 5-6, 1987, Kasım, s.172.

⁸⁸³ Mustafa Cemâleddin, *el-Bahsü'n-Nahvî İnde'l-Usûliyyîn*, Bağdat, Dârü'r-Reşîd li'n-neşr, 1980, s. 12-13.

bilinmesini şart koşmuşlardır. Özellikle Şâtıbî (ö. 790/1388), bir içtihadın geçerli olabilmesi için hükmü istinbât eden kişinin Arap dilini bilmesi gerektiğini söyleyerek sözlerine şöyle açıklık getirmektedir;

*“Arap dilini bilmesi gerekir sözünden maksadım sadece Nahiv ilmini veya Sarf ilmini veya Vaz’ ilmini veya Belâğat ilmini bilmesi gerektiğini kastetmemekteyim. Bu sözümle çok istisnaî kaideler hariç Arap dilinin tamamını bilmesi gerektiğini kastediyorum”*⁸⁸⁴ demektedir.

Şâtıbî, müctehidin Halîl (ö. 175/791), Sîbeveyhî, Ahfeş (ö. 177/793), Cermî (ö. 225/840) seviyesinde Arap diline vâkîf olması gerektiğini savunmuştur.⁸⁸⁵ Ek olarak Şâtıbî, Cermî’nin *“halka kırk yıl Sibeveyhî’nin el-Kitâb’ına bakarak fıkıh ilminde fetva verdim”* sözlerini nakletmektedir. Ona göre Sibeveyhî’nin *el-Kitâb’ını* kendisine mikyas olarak seçmesinin nedeni Sibeveyhî, bu eserinde her ne kadar nahiv ilminden bahsetmiş olsa da Arapların lafızlardan maksatlarını ihmal etmeyerek sadece fâilin merfu’ olduğundan değil belâğat⁸⁸⁶ ve kelimenin tasrifi ile alakalı konulardan da bahsetmiştir.⁸⁸⁷ İşte bu vb. tüm açıklamalar usûl-i fıkıh âlimlerinin Arapçadan muratlarının Belâğat ilmini de içine alan bir bilgi seviyesi olduğunu ortaya koymaktadır.

Belâğat ilmi ile etkileşim içinde olan fıkıh ilmi yer yer bu ilim dalından kaynaklı bazı ihtilaflara sahne olmuştur. Bir cümlede mecaz, istiâre veya kinâye gibi bir söyleyiş şeklinin varlığını iddia eden müctehid, bunun neticesinde hükme varırken bir diğer müctehid aynı metinden başka bir hüküm elde etmiştir. İşte bu ve benzeri Belâğat ilminden kaynaklı birçok sebep fakihler arasında ihtilafa neden olmuştur.

3.1. MECAZ ANLAM DAN KAYNAKLI İHTİLAFLAR

Sözlükte, *“kendi yerinde duran veya sabit bırakılan nesne (kelime)”*⁸⁸⁸ anlamlarında kullanılan hakikat lafzı, Belâğat ilminde, *“Kelimenin vaz’ edildiği*

⁸⁸⁴ Şâtıbî, **a.g.e.**, C: V, s. 52.

⁸⁸⁵ Şâtıbî, **a.g.e.**, C: V, s. 53.

⁸⁸⁶ Bkn: Ali Bulut, **Sîbeveyhî’nin el-Kitâb’ında Ele Aldığı Bazı Nahiv Konuları, İşletme Yöntemi ve Koyduğu Kurallar**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Samsun. 2003. S.45.

⁸⁸⁷ Şâtıbî, **a.g.e.**, C: V, s. 54.

⁸⁸⁸ İbn Fâris, **a.g.e.**, C:II, s.15,18; Zeynuddîn er-Râzî, **a.g.e.**, s. 62; İbn Manzûr, **a.g.e.**, C:II, s. 939,945.

*manadan başka bir anlamda kullanılması*⁸⁸⁹ demektir. Hakikat kelimesine gerek sözlük gerekse terim anlamları bakımından zıt anlamlı olan⁸⁹⁰ mecaz ise sözlükte, “*Bir yeri geçmek, yol katetmek*”⁸⁹¹ anlamında kullanılmıştır. Belâgat ilminde farklı tanımlamaları bulunan “*Mecaz*” kelimesi kısaca “*Vaz ‘edildiği mananın dışında başka bir manada kullanılması*”⁸⁹² olarak tanımlansa da kelimesinin tam tanımını Hatîb el-Kazvîni (ö.739/1339) yapmıştır. Ona göre mecâzın tam tanımı, “*Hakikat mânası ile mecaz mana arasındaki alâka bulunması ve lafzı, hakiki anlamında kullanmaya engel bir karînenin varlığından dolayı muhatapların istilahlarında vaz ‘edildiği anlamının dışında kullanılan lafız*”⁸⁹³ şeklindedir. Kazvîni’nin bu tanımlaması müşterek, menkul vb. mecazın dışındaki lafızları kapsamadığından mecazın en doğru tanımı olarak kabul edilmiştir.⁸⁹⁴

Kelimenin hakiki manasında olabilmesi için vaz‘ı esas alan belâgatçılar, mecaz manada kullanılabilmesi için hakiki anlam ile arasında alâka (münasebet/ittisâl/ilinti) ve karine-i mania olması gibi hususları kıstas olarak kabul etmişlerdir. Bu bağlamda alâkanın farklılığından ötürü mecazı, “*Mecaz-ı aklî*” ve “*Mecaz-ı lugavî*” olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.⁸⁹⁵ Mecaz-ı aklîyi “*Bir işin asıl yapanından başka birine isnâd etmek*”⁸⁹⁶ olarak tanımlayarak, onun ile hakiki anlamı arasında birçok alaka türü tesbit etmişlerdir. Bunlardan en meşhurları; sebebiyet, fâiliyyet, mefûliyyet, masdariyet, zarfiyyet gibi alâkalarlardır.⁸⁹⁷ Mecaz-ı lugavî için ise ortaya konan alaka onu iki kısma ayırmaktadır. Mecaz-ı lugavî ile hakikat arasındaki alâkanın bir benzerlik olması halinde bu mecaza “*istiare*” denilirken, alâka, “*Cüz’iyyet*”, “*Külliyet*”, “*Sebebiyyet*”,

⁸⁸⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd b. Sinân el-Hafâcî el-Hâlebî, **Sirru'l-Fesâhe**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982, s. 43; Şihâbu'd-Dîn Ahmed b. Abdilvahhâb b. Muhammed b. Abdiddâim el-Kureşî et-Teymî el-Bekrî en-Nuveyrî, **Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb**, I-XXXIII, Kahire, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâîku'l-Kavmiyye, 1423, C:VII, s.37; Kazvîni, **a.g.e.**, s. 202.

⁸⁹⁰ Ebû Ya'Kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekkâkî el-Harzemî el-Hanefî, **Miftâhu'l-Ulûm**, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987, s. 356.

⁸⁹¹ İbn Fâris, **a.g.e.**, C:II, s.15,18; Abdulkadir er-Râzî, **a.g.e.**, s. 62; İbn Manzûr, **a.g.e.**, C:II, s. 939,945.

⁸⁹² İbn Sinân el-Hafâcî, **a.g.e.**, s. 43; Nuveyrî, **Nihâyetu'l-Ereb**, C:VII, s.37.

⁸⁹³ Kazvîni, **a.g.e.**, s. 204.

⁸⁹⁴ Bkz: Kazvîni, **a.g.e.**, s. 204-207.

⁸⁹⁵ Şemsuddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Sa'îd el-Kirmânî, **Tahkîku'l-Fevâ'idî'l-Giyâsiyye**, thk. Alî b. Dahîlullâh b. Uceyyân el-Avfî, I-II, Medîne, 1424, C: I, s. 234.

⁸⁹⁶ İbrâhîm b. Muḥammed İsmâ el-İsferâyînî, **el-Etvalu Şerhi Talhîsi Miftâhi'l-'Ulûm**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, I-II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, C: I, s. 258.

⁸⁹⁷ Bkz: Bulut, **Belâgat-Meânî-Beyân-Bedî**, s: 197.

“Müsebbebiyyet”, “Geçmişe itibar”, “Geleceğe itibar”, “Mahalliyyet” ve “Hâlliyyet” gibi bir durum olduğunda ise söz konusu mecaz “meczaz-ı mürsel” olarak kabul edilmiştir.⁸⁹⁸

Kelimenin mecaz anlamıyla kullanıldığını gösteren ikinci öge olan karine, bazen aklî bazen de lafzî olabilmektedir. Bu bağlamda karine de “karîne-i lafziyye” ve “karîne-i akliyye” olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştır. İsimlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere “cümle içerisinde yer alan bir kelimenin diğer kelimenin gerçek anlamda kullanılmasına engel olması”⁸⁹⁹ karîne-i lafziyye, akıl, örf ve durum gibi karineler ile lafzın gerçek anlamda kullanılması mümkün olmadığını gösteren karineleri ise “karîne-i akliyye” olarak adlandırmışlardır.

Âlimler, mecazî lafzı, tespit etmek veya lafzın cümlede hakikat veya mecaz anlamlarda kullanıldığını belirleme adına bazı ölçüler tesbit etmişlerdir.⁹⁰⁰ Şu da var ki bu tesbitler genelde belâgat âlimleri tarafından yapılmamakla beraber tesbitlerin Arap dili açısından doğru olduğunu söylememiz de mümkündür. Kısaca bu ölçülerin şunlar olduğunu söyleyebiliriz;

- a- Araplar أَسَدٌ (Aslan) lafzının cesur kişi, جَمَازٌ (Eşek) lafzının aptal kişi anlamında mecaz olarak kullanmışlardır. Ancak bir kişi iri-yarı birisine أَسَدٌ derse Arap dilinde bu mecaz olarak değerlendirilemez. Nitekim bu mana Araplar arasında meşhur değildir. Dolayısıyla böyle bir kullanım mecaz değil hakikat olarak değerlendirilmelidir.
- b- Cümlede bir lafzın eksik olması anlaşılmanada ihtilafa neden olmuyorsa o cümle mecazdır. وَسئِلِ الْقَرْيَةِ “Şehre sor”⁹⁰¹ âyet-i kerimesinin manası “Şehirin halkına sor” anlamındadır. Nitekim Araplar bu ifadeyi “halk” kelimesini getirmeden çok kullanmışlar ve bu cümleyi وَسئِلِ الْقَرْيَةِ şeklinde duyduklarında manasını “Şehirin halkına sor” olarak anlamaktadırlar.

⁸⁹⁸ Bulut, a.g.e., s. 201-206.

⁸⁹⁹ İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, 2003, C: XXVIII, s. 218.

⁹⁰⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 23-27; Abdulvahhab Abdusselam Tavîle, *Eseru'l-Luğati fi İhtilaf'il-Müctehidin*, s. 144.

⁹⁰¹ Yusuf: 12/82.

Ayrıca Araplar arasında yaygın olmayan وَسئَلِ الْبِسَاطِ “*Kilime sor*” gibi cümleler mecaz olarak kabul edilemez.

- c- Kelime, cümlede hakiki manasında kullanıldığında o kelimeden ism-i fail ve mastar gibi iştikak yapılırken, mecaz olduğu manadan iştikak yapılamaz. Buradan hareketle âlimler, وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا “*Allah Mûsâ ile bir konuşma ile konuştu*”⁹⁰² âyet-i kerimesindeki konuşmanın gerçek bir konuşma olduğunu söylemişlerdir. Nitekim âyet-i kerimenin sonundaki كَلَّمَ fiilinden müştak olan تَكْلِيمًا mastarı kelâmın mecaza yorulmasına mânidir.
- d- Mecâzî anlamda kullanılan bir kelimenin çoğulu, hakiki anlamdaki kelimenin çoğulundan farklıdır. Bu da mecazı tespit etmeyi sağlayan alametlerden biridir. Örneğin hakiki anlamda kullanılan أَمْرٌ kelimesinin çoğulu أَوْامِرٌ iken, mecaz anlamda kullanılan أَمْرٌ kelimesinin çoğulu أُمُورٌ şeklindedir.
- e- Bir kullanımda aklen imkânsız olana isnat varsa bu isnat mecazdır. Örneğin bir kişi “*Şu ağacın kudretiyle yaptığına bak*” dediğinde bu söz de mecaz kabul edilir. Nitekim ağacın böyle bir gücü olmayıp o kudret Allah’ın kudret sıfatının sonucudur. Bir diğer örnek ise “*Rabbin geldi*”⁹⁰³ ifadesi de mecazdır. Nitekim “*gelme*” eyleminin isnat edildiği zât-ı ilâhiyyenin yaratılanlar gibi gelmesi aklen imkânsızdır.
- f- Her mecazî lafzın bir hakiki anlamı olması lazımken, her hakiki lafzın bir mecazî anlamı olması gerektiği söylenemez.
- g- Her mecazî anlamdaki ifadenin olumsuz şekli doğru bir mana bildirirken, hakiki anlamdaki ifadenin olumsuz hali yanlış bir mana bildirebilir. Örneğin “*Ali aslandır.*” mecazî ifadesinin olumsuz hali olan “*Ali aslan değildir.*” ifadesi doğru bir yargı ifade ederken, aslan lafzının hakiki anlamıyla kullanıldığı “*Aslan, aslan değildir.*” cümlesi yanlış bir mana ifade eder.

Arap dilini ön plana çıkaran en büyük özelliklerden birisi Arapların sözlerinde çokça mecazî söylemler kullanmış olmalarıdır. Nitekim sözde mecazî söylemler

⁹⁰² Nisâ 4/164

⁹⁰³ Fecr 89/22

kullanmak sözün fesâhat ve belâgatinden sayılmaktadır. İşte Arap dilinin bu özelliği onu diğer dillerden ayrılan en büyük özelliklerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁹⁰⁴ Arap dilinin bu özelliğini dillendiren İbn Kuteybe, (ö. 276/889) “Eğer mecaz yalan olsaydı o zaman biz Arapların sözlerinin birçoğu batıl söz (anlamsız) olurdu”⁹⁰⁵ demektedir. Dolayısıyla Arap dilinde var olan mecaz, Kur’an ve Sünnet metinlerinde de yer almıştır. Özellikle Kur’an âyetlerinde mecazın varlığını nahvin imamlarından *Sîbeveyhi, el- Kitab*⁹⁰⁶ adlı eserinde, *Ferra'* (ö. 207/822) ise *Meâni'l-Kur'an*⁹⁰⁷ adlı eserinde ortaya koymuşlardır. Bunlara ek olarak belâgat ilmini sistematik bir hale getiren *Abdulkahir el-Cürçani* (v. 471/1078), *Sekkaki* ve *Hatib el-Kazvini* gibi belâgatçılar da Kur’an’da mecazın var olduğunu eserlerindeki birçok örnek ile isbat etmişlerdir.⁹⁰⁸ Ayrıca Cürçânî hem *Delâilu'l-İ'câz* ve hem de *Esrâru'l-Belâğa*’da hadislerde mecazın varlığını birçok örnek ile isbat etmeyi başarmıştır.⁹⁰⁹ Bu konuda günümüzde Prof. Dr. Ali Bulut tarafından kaleme alınan *Belâgat-Meânî-Beyân-Bedî* isimli çalışma da mecaz ile alakalı birçok âyet ve hadis örnekleri gerek âyetlerde gerekse hadislerde mecazın varlığını ortaya koyan önemli çalışmalar olarak yer almaktadır.⁹¹⁰ İşte fıkıh ilmine kaynaklık eden Kur’an ve Sünnet metinleri bu özelliklerini fıkıh ilmine veya usûl-i fıkıh eserlerine taşımışlardır. Bu bağlamda Fıkıh usulü müellifleri de Belâgat eserlerinde olduğu gibi hakikat-mecaz kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarına, onlarla alakalı hükümlere eserlerinde yer vermişlerdir.⁹¹¹

Arap dili eserlerinden fıkıh eserlerine taşınan hakikat-mecaz kavramları, tüm ihtilafli meseleleriyle beraber usul kitaplarında yerini almıştır. Bu bağlamda Arap dilinde var olan cümlede lafzın aynı anda hakikat ve mecaz anlamlarının kullanılması, farklı karine tespitlerinden kaynaklı cümleden farklı manaların anlaşılması, karinenin varlığının inkârı, asıl olanın hakikî anlam oluşu vb. ihtilaf nedenleri fıkıh ilminde de

⁹⁰⁴ İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi Mehâsini'ş-Şi'r ve Âdâbihi*, thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn Abdulhamîd, I-II, Dâru'l-Ceyl, 1401/1981, C: I, s. 481.

⁹⁰⁵ İbn Reşîk el-Kayravânî, *a.g.e.*, C: I, s. 481.

⁹⁰⁶ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, C:I, s.8, 89,108,109, 168, 169, 170, 171, 172, 319, 320.

⁹⁰⁷ Ferra, *Meâni'l-Kur'an*, C:I, s. 50, 202, 467; C: II, s. 229, 394, 411; C: III, s.254, 258.

⁹⁰⁸ Bkz: Necat Akdeniz, “*Kur'an-ı Kerim'de Mecaz*” MARMARA Üniversitesi SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ, İstanbul, 1987. S. 33-64.

⁹⁰⁹ Bkz. Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 641.

⁹¹⁰ Bulut, *Belâgat-Meânî-Beyân-Bedî*, s: 196-220.

⁹¹¹ Cessâs, *a.g.e.*, C: I, s. 46-50, 359-370; Serahsî, *a.g.e.*, C:I, s.170-187; Gazzâlî, *a.g.e.*, C:I, s.341-345; Semerkandî, *a.g.e.*, s. 367-393; Şevkânî, *a.g.e.*, s. 52-59.

birer ihtilaf nedeni olarak yer almıştır. Fakihler de bu vb. nedenlerle âyet ve hadislerden istinbât ettikleri bazı hükümlerde ihtilaf etmişlerdir. İstidlallerinde yapmış oldukları tartışmaları belâgat ilminin hakikat-mecaz hakkında ortaya koyduğu argümanlar ile desteklermişlerdir.

İbn Rüşd de fihki ihtilaflara yer verdiği *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* adlı eserinde Arap dili kaynaklı ihtilafları aktarırken “*Hakiki-mecaz anlam tercihi*” adlı bir ihtilaf sebebi olduğunu ifade etmektedir. Ancak İbn Rüşd, bu sebep altında mecaz-hakikat, istiâre ve kinâye gibi ihtilafların tamamını toplamıştır. Çünkü fikhçılar tüm bu ifadeleri mecaz olarak değerlendirmişlerdir. Belâgatçılar ise kinâyenin teşbih olduğunu söyleyerek istiârede ise ihtilaf etmişlerdir. Belâgatçıların bu ihtilafını dikkate almayan İbn Rüşd, yer yer ele aldığı konularda görüş bildiren müctehidlerin görüşlerini belagat ilmi açısından değerlendirmeye tabi tutarak istidlâlin uygunluğunu tespit etmektedir. Her bir konu altında ihtilaf sebebi detaylıca inceleneğinden burada bu kadarla iktifa edip lafzın mecaz olarak kabulünden kaynaklı meselelerin tahliline geçiyoruz.

3.1.1. Cünüp Kimsenin Camiye Girmesi

Büyük kirlilik (hades-i ekber) olarak adlandırılan cünüplük, erkek veya kadında cinsi münasebet vb. bir durumdan ötürü meydana gelmektedir. Bu durum kadınlarda erkeklerden farklı olarak hayız halinde de görülmektedir. Bir nevi abdestsizlik hali olan bu haldeki bir kişiye “*cünüp*” denilmiştir. Kelimenin alındığı nokta olan “*uzaklık*” anlamı ile de alakalı olarak bu kişinin mescid vb. ibadetlerden uzak durması gerektiği söylenmiştir.⁹¹² Buradan hareketle fakihler cünüp olan kişinin, namaz kılmasını, tilâvet secdesi yapmasını, Kâbe’yi tavaf etmesini, mushafa ve üzerinde Kur’an sûreleri yazılı bulunan kâğıtlara dokunmasını ve Kur’an okumasını haram kabul etmişlerdir. Ancak cünüp olan kişinin camiye girmesi konusunda üç farklı görüşe sahiplerdir.

⁹¹² Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed er-Rekbî, *en-Nazmu'l-Musta'zeb fî Tefsîri Ğarîbi Elfâzi'l-Mehezzeb*, thk. Mustafâ Abdulhafiz Sâlim, I-II, Mekke, el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1988-1991, C:I, s.41.

Ebu Hanife ve Mâlik,⁹¹³ “Cünüp olan kişi, mutlak olarak camiye giremez”⁹¹⁴ derken, Ahmed b. Hanbel ve Şafîî, caminin içinde duramayacağını ancak başka yol yok ise caminin içinden geçebileceği görüşündedirler.⁹¹⁵ Dâvud ve ashâbı ise bu kişinin camiye yol olarak kullanabileceği gibi dilerse orada durabileceği kanaatindedirler.⁹¹⁶

Fakihlerin cünüp kimsenin camiye girebilmesi ile alakalı hükümde ihtilaflarının nedeni يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, yolcu olan/geçen müstesna olmak üzere, cünüp iken de gusûl edinceye kadar namaza yaklaşmayın”⁹¹⁷ âyet-i kerimesidir. İbn Rüşd bu âyet-i kerimede farklı hükümlerin istidlâl nedenini şöyle aktarmaktadır;

“Şafîî ve Zahirilerin ihtilaf nedenleri; âyet-i kerimesindeki الصَّلَاةُ “Namaz” lafzı مَوْضِعِ الصَّلَاةِ “Namaz yeri” manasında olma ihtimali üzerine mecaz olarak kabul edilebileceği gibi الصَّلَاةُ lafzının hakiki manasında kullanılması da muhtemeldir. Nitekim عَابِرِي سَبِيلٍ cümlesi yoldan geçen manasında olarak kabul edildiğin de âyet-i kerimenin manası عَابِرِي سَبِيلٍ “yol olarak oradan geçen kişi dışında namaz yerine yaklaşmayın” mealindedir. Ancak عَابِرِي سَبِيلٍ cümlesinin su bulamayan cünüp olan yolcuyu ifade ettiği düşünülürse o zaman الصَّلَاةُ lafzı hakiki manada olmalıdır.”⁹¹⁸

İbn Rüşd’ün sözlerinden de anlaşılacağı üzere bu konuda ele alacağımız ihtilaf, Ebu Hanife ve Mâlik’in ihtilaf sebeplerini yansıtmamaktadır. Nitekim onlar bu konuda vardıkları hükmü lügat kaynaklı bir istidlâl ile değerlendirmeyip Peygamber’in (sav) فَاتِي لَا أَجَلَ الْمَسْجِدِ لِخَائِضٍ وَلَا جُنْبٍ “Camiye girmeyi cünüp kimseye ve hayızlı kadına haram kıldım”⁹¹⁹ hadis-i şerifiyle istidlâl etmişlerdir.⁹²⁰ Bununla beraber onların da âyet-i

⁹¹³ Mâlik’in bu konuda ki görüşü Şafîî gibidir. Bkz: Mâlik b. Enes, **el-Mudevvene**, C: I, s. 137.

⁹¹⁴ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 100; Kâsânî, **a.g.e.**, C:I, s.38.

⁹¹⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 100; Şafîî, **a.g.e.**, C: II, s.114; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C:I, s. 200.

⁹¹⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 100; İbn Hazm, **el-Muhâllâ bi'l-Âsâr**, C:I, s.400.

⁹¹⁷ Nisâ 4/43.

⁹¹⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 100.

⁹¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. İshâkb. Huzeyme en-Nîsâbûrî, **Muhtasaru'l-Muhtasar mine'l-Musnedi's-Sahîh**, thk. Heyet, Kahire, Dâru't-Te'sîl, 1435/2014, C: II, s.200;

⁹²⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 100; Kâsânî, **a.g.e.**, C:I, s.38.

kerimedeکي الصَّلوةَ lafzını Davûd gibi hakiki manasında kabul ettiklerini söylememiz mümkündür. Nitekim burada mecaz olduğunu söylemiş olsalardı Şafî ile aynı hükmü istinbât etmeleri gerekirdi. Dolayısıyla Davûd, Ebu Hanife ve Mâlik'e göre âyet-i kerimenin meali, “*Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, yolcu olmak üzere, cünüp iken de gusûl edinceye kadar namaza yaklaşmayın*” şeklindedir. Dolayısıyla bu âyet-i kerimeden yolcunun mescidden geçebileceği veya geçemeyeceği ile alakalı bir hükmü anlaşılmamaktadır.

İmam Şafî, âyet-i kerimede kullanılan الصَّلوةَ lafzından maksadın مَوْضِع الصَّلوةَ “*Namaza yeri*” manasında mecaz-i mürsel olduğunu söylemektedir. İmam Şafî'nin bu istidlâlini Belâgat ilmi açısından değerlendirecek olursak, lafzın mecazî manada kullanılabilmesi için cümlede bir karinenin olması lazımdır.⁹²¹ Ayrıca mecaz-i mürsel olabilmesi için bir alâka⁹²² da gereklidir.⁹²³ Belâgat âlimleri mecaz-i mürsel için kırktan fazla alâkadan bahsetmişlerdir.⁹²⁴ Bu alâkalardan bir tanesi de bir şeyin zikredilerek mekânın kastedildiği *Hâliyet alakası* olduğunu söylemişlerdir.⁹²⁵ Buradaki alâka da Hâliyettir. Şafî'ye göre bu âyet-i kerimedeکي karîne اَلْغَايِرِي سَبِيْلٍ “*Geçen müstesna*” cümlesidir. Ona göre geçiş namaz için mümkün olmayan bir fiildir. Geçmek fiili namazın mekânı olan cami için mümkündür.⁹²⁶ Âyet-i kerimeyi hakiki manasında anlamak mümkün olmadığından mecâza hamledilmesi lazımdır. Dolayısıyla âyet-i kerimenin meali, “*Cünüp iken gusledene kadar, namaz yerine yaklaşmayın. Ancak yoldan geçmeniz hali bundan müstesnadır. Yoldan geçerken, cünüp de olsanız namaz yerine yaklaşabilirsiniz*” şeklindedir.⁹²⁷

Âyet-i kerimedeکي اَلْغَايِرِي سَبِيْلٍ cümlesine “*müsafir/seyahat*” eden manası verdiğimizde cümleyi hakiki manasında anlamak mümkündür. Buradan hareketle hakiki manada anlama imkânı var iken mecaz olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla bu durumda cümlenin hakiki manasına hamledilmesi Arap dili açısından vaciptir. Ancak اَلْغَايِرِي سَبِيْلٍ cümlesini “*Geçen kişi*” olarak

⁹²¹ Sekkâkî, a.g.e., s.359.

⁹²² Hakikî mâna ile mecâzî mâna arasındaki münâsebet. (Bolelli, **Belâgat**, s, 83.)

⁹²³ Bulut, a.g.e., s:202.

⁹²⁴ Bulut, a.g.e., s:202.

⁹²⁵ Bulut, a.g.e., s:202.

⁹²⁶ Şafî, a.g.e., C: II, s.114.

⁹²⁷ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 100.

anlamlandırdığımızda الصَّلَاةَ lafzını İmam Şâfiî'nin de tercih ettiği gibi mecaz kabul etmemiz gereklidir. Nitekim cümlede hakiki manada kabul edilmesine engel bir karine söz konusu olmaktadır. Görüleceği üzere diğer deliller göz ardı edildiğinde âyet-i kerimeyi her iki manada da anlamak Arap dilinin koymuş olduğu sınırlar içerisinde.

3.1.2. Hayızlı Kadınla Mübâşeret

Hayız sebebiyle karı koca arasındaki cinsî davranışlara bazı kısıtlamalar getirilmiştir. Bu hükmü bildirme adına Allah Teâlâ, وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا, “Sana kadınların aybaşı hallerini soruyorlar. De ki: O bir rahatsızlıktır. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun”⁹²⁸ buyurmuştur. Fakihlerin tamamı, bu âyet-i kerimeden hareketle hayızlı kadınla cinsî münasebette bulunmanın haram olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır. İhtilaf ettikleri husus ise cinsî münasebete varmayan davranışlardır.⁹²⁹ İmam Ebû Hanife, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, “Hayızlı kadının belinden yukarısına temas caizdir.”⁹³⁰ derken, Süfyan Sevrî (ö. 161/778) ve Dâvûd, kadının cinsel uzvu dışında tüm vücuduna temasın caiz olduğunu söylemektedirler.⁹³¹

İbn Rüşd'ün naklettiğine göre Müctehidlerin bu meselede ihtilâf etmelerinin sebebi, “Bu konudaki hadislerin zahiri ve hayız âyetinin iki farklı şekilde anlaşılma ihtimalidir.”⁹³² Dolayısıyla konu hakkındaki hadis-i şerifler hükmün tespiti adına son derece önemli bir rol oynamaktadır. Bu cümlelerden sonra İbn Rüşd konunun tahlilini fıkıh dili ile şöyle aktarmaktadır;

“Âyetteki ihtimallere gelince: “ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي ” *Sana kadınların aybaşı hallerini soruyorlar. De ki: O bir rahatsızlıktır. Bu sebeple âdet günlerinde kadınlardan ayrı durun*” âyet-i kerimesinde iki anlam ihtimali vardır. Bunlardan ilki, âyet-i kerimeyi âmm (genel) manasıyla kabul edip hadis-i şerifler bu geneli özelleştirmiştir. Diğer ise, قُلْ هُوَ أَذَىٰ “O bir rahatsızlıktır” karinesine

⁹²⁸ Bakara 2/222.

⁹²⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 116; Kurtubî, a.g.e., C: III, s. 86.

⁹³⁰ İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s. 183; İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 116; Şâfiî, a.g.e., C: VI, s.442; Nevevî, Şerhu'n-Nevevî Alâ Muslim, I-XVIII (9 ciltte), Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972, C:III, s. 205.

⁹³¹ İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s. 184; İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 116.

⁹³² İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 116.

binaen bu cümlede النِّسَاء “kadınlar” lafzı âmm gelmiş ama hâs bir mana kastedilmiştir.”⁹³³

Belâgat dili ile bu cümleleri tercüme edecek olursak, âyet-i kerimedeki النِّسَاء (kadınlar) lafzı hakiki manada olabileceği gibi mecazî anlamda da kullanılma ihtimali vardır. Konu ile alakalı hadis-i şerifler ise lafzın anlam tercihi için birer karine mahiyetindedir.

Âyet-i kerimedeki النِّسَاء lafzının hakikî manasında kabul ettiğimizde aybaşı halindeki kadının bütün vücudunun haram olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu manadan hükme ulaşmada ilgili hadis-i şeriflerin rolü son derece önem arz etmektedir. Hadis-i şeriflerden bağımsız olarak âyet-i kerimedeki النِّسَاء (kadınlar) lafzı hakikî manaya hamledildiğinde aybaşı halindeki kadının bütün vücudunun haram olduğu anlaşılacağından âyete böyle bir anlam yüklemek âyetin sebab-i nüzulüne terstir. Nitekim Hz. Enes’ten (r.a.) rivâyet olunduğuna göre: Yahudilerin şöyle bir âdeti vardı: İçlerinde bir kadın adet görmeye başlayınca, onunla beraber yiyip içmezler, evlerde beraber oturup kalkmazlardı. Bu durum Peygamber (s.a.)’e sorulması üzerine Cenab-ı Hak bu âyet-i kerimeyi inzâl etti.⁹³⁴ Buradan hareketle hiç bir müctehid, hayızlı kadının tüm bedeninin necis olduğu görüşünü söylememiştir. Nitekim konuyla alakalı hadis-i şerifler âyet-i kerimeyi beyân etmiştir.⁹³⁵ İlgili rivâyetlerde ise izar giyilmesini ve izarın üst kısmına temasa izin vermiştir.⁹³⁶ Buna göre âyet-i kerime ve onu tefsir eden hadis-i şeriflerden bel kısmının üstüne izin verildiği açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla cumhurun âyet-i kerimeye verdikleri anlam Arap dili ile alakalı olsa da o manayı sınırlandırmaları Arap dili açısından yaptıkları bir istidlâle dayanmamaktadır.

Âyet-i kerimenin ikinci muhtemel manası ki ikinci görüş sahipleri bu manayı kabul etmişler; onlara göre النِّسَاء lafzı ile hakiki mana kastedilmemiştir. Burada mecaz olduğunu söylemektedirler. Onlara göre burada *mecaz-ı mursel* vardır. Mecaz-ı mursel’in alakası ise külliyyettir. Yani *يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ* “*parmaklarıyla kulaklarını*

⁹³³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 116,117.

⁹³⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbûrî, **Esbâbu'n-Nuzûl**, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, Dâru'l-Meymân, 1426H, C: 1, s.198.

⁹³⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 117.

⁹³⁶ el-Buhârî, “Hayz”, 5.

tıkarlar”⁹³⁷ âyet-i kerimesinde olduğu gibi bütün zikredilip parça kastedilmiştir.⁹³⁸ Bu âyet-i kerimede النِّسَاء ile kadının bir cüzü olan cinsel bölgesi kastedilmiştir.⁹³⁹ Mecazın varlığını gösteren karine ise âyet-i kerimenin başında zikredilen اَدْمَى (rahatsızlık) lafzıdır.⁹⁴⁰ Nitekim bu rahatsızlık kadının tüm bedeninde değil, yalnızca cinsel bölgede meydana gelmektedir. İkinci görüş sahipleri âyet-i kerimenin bu manasını Peygamber’in (sav) اَصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ، إِلَّا التِّكَاحَ، “Müslüman necis olmaz”⁹⁴¹, إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ “Aybaşı halindeki kadınla cinsi münasebet dışında ilişki kurabilirsiniz”⁹⁴² hadis-i şerifleriyle de desteklemişlerdir.

Sonuç olarak النِّسَاء lafzını gerek hakikî gerekse mecaz olarak kabul edelim her iki mana da Arap dilinin sınırları içerisinde. Dolayısıyla âyet-i kerimenin lafzından iki içtihadı bulma imkânı vardır. Ancak yukarıda da değinildiği gibi ilgili hadis-i şerifler ve mezheplerin ortaya koydukları usullerinden bağımsız olarak salt âyet-i kerimeden cumhurun istidlâl ettiği hükme ulaşılma imkânı yoktur. Dolayısıyla âyet-i kerimeye sadece Arap dili açısından bakıldığında Süfyan Sevrî ve Dâvûd’un “*Kadının cinsel uzvu dışında tüm vücuduna temasın caiz olduğu*” görüşü Arap dili açısından daha doğru olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

3.1.3. Mezinin Çıktığı Yerin Yıkınması

İslâm dini, temizliğe büyük önem vermiştir. Bu manada abdest, gusûl ve teyemmüm⁹⁴³ gibi temizlenme yollarını bildirmiş, bedende, elbisede veya ibadet yerinde dinen pis sayılan maddelerin bulunmaması gerektiği ibadetler için şart olarak belirlemiştir. Bu bağlamda Fakihler, dinen temiz sayılmayan maddelerle ilgili dinî hükümleri ve bunları temizleme yollarını ayrıntılı biçimde ele almışlardır. Bedenden temizlenmesi gereken necasetlerden birinin de “*Bakma ve dokunma neticesinde şehvetsiz olarak tenasül uzvundan çıkan ince beyaz sıvı*”⁹⁴⁴ olan mezi olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak Fakihler, mezinin çıktığı tenasül uzvunun ne kadarının

⁹³⁷ Bakara 2/19.

⁹³⁸ Bulut, a.g.e., s:203.

⁹³⁹ Kurtubî, a.g.e., C: III, s. 86.

⁹⁴⁰ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 117.

⁹⁴¹ Buhârî, “Gusûl”, 23.

⁹⁴² Muslim, “Tahâret”, 41.

⁹⁴³ Mâide 5/6

⁹⁴⁴ Hısnî, a.g.e, s. 66.

yıkaması gerekliliğinde ihtilaf etmişlerdir.⁹⁴⁵ Cumhur-u Fukahâ, mezinin çıkış mahallini yıkamanın yeterli görürken,⁹⁴⁶ Maliki ve Hanbeliler, erkeğin cinsel organının tamamını yıkaması gerektiği söylemektedirler.⁹⁴⁷

İbn Rüşd, bu meseledeki görüşleri nakletmeden ihtilafı şu şekilde aktarmaktadır;

“Resulullah (sav); *يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَيَتَوَضَّأُ* “Tenasül uzvunu yıkar ve abdest alır” buyurmuştur. Bu hadis-i şeriften hareketle müctehidlerin bu ihtilâflarının sebebi, kelimenin delâlet ettiği anlamın tamamını almak mı vaciptir, yoksa bir kısmını mı? Tamamını, diyenler: Tenasül uzvunun hepsi yıkanır demişlerdir. İsmi kapsama altına giren mananın en azını yeterli görenler ise, sadece mezinin çıktığı yeri yıkamanın yeterli olduğunu söylemişlerdir.”⁹⁴⁸

Konu ile alakalı görüş bildiren mezhepler -İbn Rüşd’ün de ifade ettiği gibi- Mikdâd b. el-Esved’den (r.a) nakledilen şu meşhur hadis-i şerifi delil kabul etmişlerdir;

“Hz. Ali ona: Ben Hz. Peygamber’in (s.a.s) damadıyım. Onun için O’ndan utanyorum. Sen O’ndan sor. Bir adam hanımı ile şakalaşırken tenasül uzvundan mezi gelirse, ne yapmalıdır? Hz. Mikdâd: bu durumu Hz. Peygamber’e (s.a.s) sordum, şu cevabı verdi: “Herhangi birinizin tenasül uzvundan mezi gelirse, o uzvunu yıkasın ve namazı için abdest alsın.”⁹⁴⁹

Müctehidler bu hadis-i şeriften dolayı kendisinden mezi gelen kişinin tenasül uzvunu yıkaması gerektiğini söylemişlerdir.⁹⁵⁰ Ancak ihtilaf ettikleri nokta tenasül uzvunun ne kadarının yıkanması gerektiğidir. İbn Rüşd’ün ihtilaf sebebi olarak aktardığı cümleleri Belâgat ilmi açısından dillendirmemiz gerekirse ihtilafın sebebi,

⁹⁴⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 163.

⁹⁴⁶ Nevevî, **el-Mecmu**, C:II, s. 144; Bedruddîn el-Aynî, **a.g.e.**, C:I, s. 347.

⁹⁴⁷ İbn Kudâme, **a.g.e.**, C:I, s.232; Desûkî, **a.g.e.**, C:I, s.112.

⁹⁴⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 163.

⁹⁴⁹ Buhârî, “**Gusl**”, 13; Müslim, “**Hayz**”, 4; Ebu Davut, “**Tahare**”, 82.

⁹⁵⁰ Munbicî, **a.g.e.**, C:I, s.85; İbn Hazm, **a.g.e.**, C: I, s. 220; AbdulhaKK b. Abdurrahman b. Abdullâh b. el-Huseyn b. Saîd İbrâhîm el-Ezdî el-Endelusî El-İşbîlî İbnu'l-Harrât, **el-AhKâmu's-Şerriyeti'l-Kubrâ**, thk. Ebû Abdullâh Huseyn b. Ukkâşe, I-V, Riyâd, 1422 /2001, s. 422; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C: I, s. 232; Hisnî, **a.g.e.**, s. 66.

“Hadis-i şerifte bahsedilen ذَكَرَ (erkeğin tenasül uzvu) lafzının hakiki veya mecaz anlamlarında kullanılma ihtimali” dememiz uydundur.

Hadis-i şerifteki lafzı hakiki manada kabul eden Maliki ve Hanbeliler, uzvun tamamını yıkamak gerektiğini söylemişlerdir. Buradan hareketle bir görüşünde Ahmed b. Hanbel, meziden dolayı hayâların dahi yıkanması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁵¹ Nitekim o kısım da lafzın kapsamı dâhilindedir. Cumhur ise hadis-i şerifteki ifadenin mecâz-ı mürsel olduğunu, dolayısıyla mezinin çıktığı yeri yıkamanın yeterli olacağını kabul etmişlerdir. Mecazın karinesi ise soru soran kişinin necis bir maddeyi bedeninden nasıl temizlemesi gerektiğidir. Dolayısıyla karine-i aklîye ile temizlenmesi gereken şey necasetin çıkış yeri olmalıdır. Böyle bir kabulden hareketle mecâz-ı mürselin alakası, “Külliyet” alakasıdır.⁹⁵² Yani uzvun tamamı zikredilmiş bir kısmı kastedilmiştir. Dolayısıyla yıkanması istenilen yer necasetin çıktığı yer olmalıdır.

Görüleceği üzere Arap dili kaideleri ile hadis-i şerifin lafzından her iki hükmün de istidlâl edilmesi aynı seviyede mümkündür. Dolayısıyla iki görüş arasında Arap dili açısından bir tercihte bulunmak mümkün değildir.

3.1.4. İstikbâl-i Kible

İslam dininde imandan sonra en önemli şey namazdır. Kılınan namazın makbul olabilmesi için Allah Teâlâ bazı şartlar koymuştur. Bu şartlardan biri de kibleye doğru namazı eda etmektir. Buna binaen müctehidler, namaz kılan kişinin kibleye karşı durmasının namazın sıhhat şartlarından olduğunda ittifak etmişlerdir.⁹⁵³ Bununla beraber bizzat Mescid-i Harâm’ın içinde namaz kılan kişinin Kâbe’ye yönelmesinin farz olduğunda da ihtilâf yoktur.⁹⁵⁴ Nitekim Peygamber (sav) Mescid-i Harâm içerisinde bizzat Kâbe’ye yönelerek namaz kılmıştır. Ancak Mescid-i Harâm’ın dışında namaz kılan kişinin istikbâl-i kible (kibleye yönelmek) farzını yerine getirmesi, Mescid-i Harâm/Kâbe’nin bizzat kendisine mi, yoksa yönüne mi dönmekle

⁹⁵¹ İbn Kudâme, a.g.e., C: I, s. 232.

⁹⁵² Alaka-ı Külliye için Bkz: Bulut, a.g.e., s:203.

⁹⁵³ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 216.

⁹⁵⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 216.

gerçekleşeceğinde ihtilaf etmişlerdir.⁹⁵⁵ Bazı âlimler, “*Mescid-i Harâm’ın dışındaki kişi için farz olan isâbet-i ayndır*”⁹⁵⁶ demektedirler. Kimi âlimler ise bahsi geçen kişiye farz olanın isâbet-i cihet olduğunu söylemişlerdir.⁹⁵⁷

Müctehidler, istikbâl-i kible ile alakalı hükümleri وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ “*Her nereden çıkarsan, yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Nerede bulunursanız yüzünüzü yine o tarafa döndürün*”⁹⁵⁸ âyet-i kerimesinden istidlâl etmişlerdir.⁹⁵⁹

Müctehidler ihtilaf sebepleri ve bu sebeplerin tahliline geçmeden önce فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ “*Her nereden çıkarsan, yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir*” cümlesinin i’râbına değinmek konunun anlaşılması adına fayda sağlayacaktır.

Âyet-i kerimede zikredilen وَ (çevir) fiili bazen tek bazen de iki mef’ul isteyen bir emir fiilidir. Fiilin ilk mef’ulü وَجْهَكَ (yüzünü) lafzı olup burada insanın bir uzvu olan yüzü zikredilerek bedeninin tamamı kastedilmiştir. Bu konuda müctehidler ittifak sahibidirler. Fiilin ikinci alakadar olduğu şey شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ “*Mescid-i Harâm tarafı*” cümlesidir. Bu lafız, mekân zarfı olduğundan üstün olarak hareke alabileceği gibi, ikinci mef’ul olduğundan ötürü üstün olarak okunmuş da olabilir. Zemahşerî (ö. 538/1144), lafzın “*mekân zarfı*” olduğu görüşündedir. Dolayısıyla âyet-i kerimeye “*yüzünü mescid-i haram tarafında döndür, yani yüzün onun yönü ve cihetinde olsun*” manası vermiştir.⁹⁶⁰ Zemahşerî’nin bu i’râb tercihinden, Mescid-i Harâm’ın yönüne dönmekten başka bir mana anlaşılması mümkün değildir. Dolayısıyla âyet-i kerime bu i’râb ile kabul edilirse Arap dili açısından ihtilafa imkân yoktur. Ancak bir diğer görüşe göre شَطْرَ lafzı fiile ikinci mef’ul olmasından ötürü üstün okunmuştur.⁹⁶¹ Buna göre âyet-i kerimenin manası “*Her nereden çıkarsan, yüzünü Mescid-i Harâm tarafına*

⁹⁵⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 216.

⁹⁵⁶ İbn Rüşd, bu görüşü sahibine nisbet etmeden aktarmaktadır. Ancak bu görüş Şafii’nin iki görüşünden biridir. Bkz: Şâfiî, **a.g.e.**, C.II, s.211; Mâverdî, **a.g.e.**, C: IV, s. 63; Şîrâzî, **a.g.e.**, C: I, s.130.

⁹⁵⁷ İbn Rüşd, bu görüşü sahibine nisbet etmeden aktarmaktadır. Bu görüş İmam Ebu Hanife, İmam Malik ve İmam Ahmed b. Hanbel’in görüşüdür. Bkz: Kâsânî, **a.g.e.**, C: I, s. 118; Mâverdî, **a.g.e.**, C: II, s. 68 ; Haraşî, **a.g.e.**, C: I, s. 255; Ebû Alî Muhammed b. Ahmed b. Ebî Mûsâ eş-Şerîf el-Hâşimî el-Bagdâdî, **el-İrşâd ilâ Sebîli’r-Reşâd**, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, 1419/1998, C:I, s. 54.

⁹⁵⁸ Bakara 2/144,149,150.

⁹⁵⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 216.

⁹⁶⁰ Zemahşerî, **Keşşâf**, C: I, s. 202.

⁹⁶¹ Hererî, **a.g.e.**, C:III, s.20.

çevir” şeklindedir. Müctehidler, ikinci i’râbı tercih etmişlerdir. Aralarındaki ihtilafa konu olan mesele de bu ikinci mef’uldür.

Bazı kaynaklarda bu ihtilafın sebebinin شَطْرُ lafzının Arap dilinde iki farklı manaya vaz’ edilmiş, müşterek bir lafız olmasından kaynaklı olduğu söylenmiştir.⁹⁶² Bu manalardan bir tanesi نَصْفٌ (yarısı) bir diğeri ise نَحْوٌ (taraf) manasıdır.⁹⁶³ Birinci manada Hz. Peygamber (sav), bu kelimeyi الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ “Temizlik (abdest) imanın yarısıdır”⁹⁶⁴ hadis-i şerifinde kullanmıştır. Ayrıca şair lafzı bu manada kullanarak şöyle demektedir:

إِنِّي أَمْرٌ مِنْ خَيْرِ عَنَسٍ مَنصِباً *** شَطْرِي، وَأَحْمِي سَائِرِي بِالْمُنْصَلِ⁹⁶⁵

Benim yarım, neseben Abes kabilesinin en hayırlılarındanır,

Diğer yarımı ise mızrak ile savunurum.

Antere b. Şeddâd (ö. 614 [?]), bu beyitlerinde babasının Abes kabilesinin soylularından olduğunu, annesinin ise bir cariye olduğunu ifade etmiştir.

İkinci mana olan نحو anlamında ise şair şöyle demektedir;

أَقُولُ لِأُمَّ زَنْبَاعٍ أَقِيمِي *** صُدُورَ الْعَيْسِ شَطْرَ بَنِي تَمِيمِ⁹⁶⁶

Diyorum Ümmi Zimba’ a kaldır,

Develerin göğsünü Beni Temim tarafına doğru.

شَطْرُ lafzının نَصْفٌ manasında olduğunu Basralı Mutezilî âlim Cübbâî (ö. 303/916) söylemektedir. Ona göre Kâbe, Mescid-i Harâm’ın ortasında bulunduğundan âyet-i kerimenin قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ “yüzünü Mescid-i Harâm’ın ortasına çevir” demesi son derece güzeldir. Bu görüşü destekleme adına şöyle bir tahlile de gidilmiştir; “شَطْرُ lafzı için taraf manasında olduğunu söylersek âyet-i kerimede قَوْلٍ وَجْهَكَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ denilmesinin bir manası olmamaktadır. Nitekim قَوْلٍ وَجْهَكَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ “yüzünü Mescid-i Harâm’a çevir” cümlesi bu manayı ifade etmektedir. Ancak شَطْرُ

⁹⁶² Cessâs, *Âhkâmu'l-Kur'ân*, C: I, s.112.

⁹⁶³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, C: VII s. 116, 117.

⁹⁶⁴ Muslim, “*Tahâret*”, 1.

⁹⁶⁵ Antere b. Şeddâd el-Absî, *ed-Dîvân*, s. 133; Ebû'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Tabâtabâ, *İyâru's-Şî'r*, thk. AbdulAziz b. Nâsir el-Mâni, Kahire, Mektebetu'l-Hâncî, s. 87.

⁹⁶⁶ Ebû'l-Ferec el-İsbehânî, *a.g.e.*, C: XXI, s. 148.

lafzının *نصف* manasında olduğunu kabul ettiğimizde *شَطْر* lafzının hangi manayı ifade etmek için söylendiği ortaya çıkmakta ve cümleye bir anlam katmaktadır. Dolayısıyla Mescid-i Harâm'a nereden bakarsak bakalım tam yarısında Kâbe bulunmaktadır. Buna binaen âyet-i kerime bize Mescid-i Harâm'ın tam ortasında bulunan Kâbe'nin kendisine dönmeyi emretmektedir.”⁹⁶⁷

Görüleceği üzere *شَطْر* lafzının Arap dilinde müşterek bir lafız olduğu yaklaşımı doğru bir yaklaşımdır. Ancak dört mezhep imamı ve müctehidlerin cumhuru lafzın müşterek olmasından kaynaklanan bir sebepten dolayı ihtilaf etmemişlerdir. Gerek dilciler gerekse müctehidler, âyet-i kerimedeki *شَطْر* lafzının *نَحْو* (taraf) anlamında olduğunda müttefiklerdir.⁹⁶⁸ Yaptığımız araştırmalara göre Şafîî, Hanefî, Maliki ve Hanbeli kaynaklarında *شَطْر* lafzına *نصف* manası veren tek bir müctehid dahi yoktur. Onların tamamı, âyet-i kerimesindeki *شَطْر* lafzının *نَحْو* (taraf) manasında olduğunu söylemişlerdir.⁹⁶⁹

Bazı Şafîî fakihleri, “*شَطْر* kelimesi, *الْجِهَةُ* manasında gelmektedir, *الْجِهَةُ* lafzı ise *الْعَيْنُ* (zat) anlamına geldiğinde dilciler müttefiklerdir. Bu anlamın dışındaki tüm anlamlar mecazdır.” demektedirler.⁹⁷⁰ Ancak bu söylem delile muhtaçtır. Nitekim *الْجِهَةُ* kelimesinin *الْعَيْنُ* anlamına hakiki manada delaleti için bu manaya vaz‘ olması lazımdır. Dilciler ise böyle bir vaz‘dan bahsetmemektedir. Dolayısıyla bu anlam için en fazla mecazî bir anlam dememiz mümkündür. O zaman ise mecaza bir karine gerekmektedir. Ayrıca ilk dönem Şafîî fakihleri ve mezhebin ana kaynakları böyle bir istidlâlden bahsetmemektedir. Dolayısıyla bazı fakihler *شَطْر* lafzına farklı bir anlam yüklemiş olsalar da lafzın müşterekliği fakihlerin genelinde herhangi bir ihtilaf nedeni olmamıştır.

⁹⁶⁷ İbn Âdil, a.g.e., C: III, s. 36.

⁹⁶⁸ Kurtubî, a.g.e., C: II, s. 168; Cessâs, a.g.e., C: I, s.112; Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm et-Tettâi, **Cevâhiru'd-Durer fi Hâlli Elfâzi'l-Muhtasar**, thk. Nûrî Hasen Hâmid, I-VIII, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1435/2014, C: II, s.32.

⁹⁶⁹ Kâsânî, a.g.e., C: I, s. 118; Mâverdî, a.g.e., C: II, s. 68 ; Haraşî, a.g.e., C: I, s. 255; Ebû Alî Muhammed b. Ahmed b. Ebî Mûsâ eş-Şerîf el-Hâşimî el-Bagdâdî, **el-İrşâd ilâ Sebîli'r-Reşâd**, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, 1419/1998, C:I, s. 54.

⁹⁷⁰ Saîd b. Muhammed Bâ Alî Bâişan ed-Devanî er-Rabâtî el-Hadramî Şafîî, **Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Hadramiyye**, Cidde, 1425/2004, s. 265; Buceyrimî, **Tuhfetu'l-Habîb Alâ Şerhi'l-Hatîb**, I-IV, 1415/1995, C: I, s. 458.

İbn Rüşd ise fakihlerin ihtilaf nedenlerini daha farklı bir sebebe bağlamaktadır. Ona göre fakihlerin ihtilaf nedenleri şöyledir:

*“Müctehidlerin ihtilaf sebepleri âyet-i kerimede mahzûf bir lafzın olup olmayışıdır. Dolayısıyla âyet-i kerimede hafz olduğunu söyleyenler isâbet-i cihetin farz olduğu, mahzûf bir lafzın olmadığını söyleyenler ise isâbet-i aynın farz olduğu görüşündedirler.”*⁹⁷¹

Kanaatimizce İbn Rüşd’ün bu tahlili yapmasının nedeni fakihlerin şöyle bir istidlâl yolu izlediklerini tasavvur etmesinden kaynaklıdır;

Âyet-i kerimede muzafın mahzûf olduğunu söyleyip îcâz-ı hafz olduğunu kabul edenler âyet-i kerimenin takdirini *جَهَّةٌ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* şeklinde kabul ederek *شَطْرَ* lafzını *نحو* (taraf) manasına hamletmişlerdir. Dolayısıyla burada *جَهَّةٌ* (yön) lafzının mahzûf olduğunu söyleyerek⁹⁷² âyet-i kerimeye *“yüzünü Mescid-i Harâm tarafının yönüne çevir”* şeklinde mana vermişlerdir. Dolayısıyla *وَلِ* fiilinin ilk mef’ulü *جَهَّةٌ* lafzı olup *“neyi çevir?”* sorusunun cevabıdır. *جَهَّةٌ* lafzı, ikinci mef’ul olduğundan *“nereye çevir?”* sorusunun cevabıdır ki, oda Mescid-i Harâm tarafının yönüdür. Dolayısıyla âyet-i kerime, yönelmesi gerekli olan yerin Mescid-i Harâm tarafının yönü olduğunu ifade etmektedir. Buda istikbal-i kible için kişinin Mescid-i Harâm’ın bulunduğu yöne yönelmesinin farz olduğunu bildirmektedir.

Sözlerine devam eden İbn Rüşd, *“Kâbe’nin aynına isâbeti farz görenlere göre âyet-i kerimede herhangi bir mahzûfun varlığı kabul edilmemiştir”*⁹⁷³ demektedir. Bu tahlile göre *وَلِ* fiilinin ilk mef’ulü *جَهَّةٌ* ikincisi ise *شَطْرَ* lafzıdır. Mescid-i Harâm’dan maksat ise Kâbe olmalıdır. Yani âyet-i kerimede küll zikredilmiş, onun bir cüz’ü olan Kâbe kastedilmiş olduğunu kabul etmemiz lazımdır. Bu yol izlendiğinde âyet-i kerimenin manası *“Yüzünü Kâbe tarafına çevir.”* mealinde olacaktır. Bu ifade bizlere namaz kılan kişinin istikbal-i kible için Kâbe’ye isabet etmesinin farz olduğunu

⁹⁷¹ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 216.

⁹⁷² İbn Rüşd mahzûf olan lafzın ne olduğundan bahsetmemektedir. Ancak *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid* eserinin tahkikli baskılarında *جَهَّةٌ* lafzının burada olduğuna yer verilmiştir. Bkz: İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-MuKtesid**, thk: Abdullah b. İbrahim b. Abdullah ez-Zâhim, Dâr İbni Cevzî, 1. Baskı, 1431 h., s. 702.

⁹⁷³ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 216.

bildirmektedir. Nitekim Kâbe'ye isabet etmeyen kişi onun tarafına dönmüş olmayacaktır.

İbn Rüşd'ün ifade ettiği sebab-i ihtilafın bu şekilde izahının mümkün olduğu kanaatindeyiz. Ancak böyle bir tahlil ile Şafîîlerin istidlâllerine yol bulmamız mümkün olsa da özellikle Hanefî ve Hanbeli mezhepleri adına bunun doğru olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim araştırmalarımıza göre onların kaynaklarının hiçbirinde böyle bir istidlâlden bahsedilmemektedir. Bu bilgiye, İbn Rüşd'den sonra yaşamış, Maliki fakihi olan Nefrâvî'nin (ö.1126/1714) *el-Fevâkihu'd-Devvânî* adlı eserinde rastlanmaktadır.⁹⁷⁴ Ancak bu delil önceki Maliki fakihleri tarafından kullanılmamış, onlar istidlâllerini Hanbeli ve Hanefiler gibi delillendirmişlerdir. İleride de değineceğimiz gibi Şafîîler ile Cumhurun ihtilaf sebebi daha farklı bir nedendir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün bu meseledeki görüşleri sahiplerine nisbet etmeden aktarmasına binaen yaptığı tahlilin dört mezhep imamının görüşlerinin tahlili olmadığını söylememiz daha doğrudur.

Kanaatimizce Şafîî ile Cumhurun, Mescid-i Haram'ın dışında namaz kılan kişinin istikbal-i kıblesinde ihtilafları üç nedenden kaynaklıdır. Birincisi böyle bir sorumluluk mükellefin gücünün üstünde bir şeyle onu sorumlu tutmayı gerektireceğidir. İkincisi *الشَّطْرُ* lafzının *النَّحْوُ* manasında ifade ettiği anlamdır. Üçüncüsü Mescid-i Haram'dan maksadın ne olduğudur. Yani Mescid-i Haram ifadesinde mecaz-ı mürsel'in varlığı var ise mecaz-ı mürselin alakasının ne olduğu ihtilaf sebebidir.

Cumhur-u ulema âyet-i kerimede zikredilen *الشَّطْرُ* lafzının *النَّحْوُ* anlamında olduğunu, *النَّحْوُ* lafzı ise *الْجِهَةُ* manasına geldiğini söylemektedirler.⁹⁷⁵ Cumhurdan kimileri âyet-i kerimede Mescid-i Harâm ifadesinin hakiki anlamda kullanıldığını⁹⁷⁶ kimileri Kâbe'nin kastedildiğini⁹⁷⁷ kimileri ise maksadın Mekke şehri olduğunu söylemektedir.⁹⁷⁸ Yani onlara göre âyet-i kerimede Mescid-i Harâm ifadesi mecazî bir söylem olabileceği gibi hakiki anlamda da kullanılmış olabilir.

⁹⁷⁴ Bkz: Nefrâvî, a.g.e., C: II, s. 268.

⁹⁷⁵ İbnü Muneccâ, *el-Mumtî*, C: I, s. 329; Alî b. el-Behâ el-Bağdâdî, *Fethu'l-Meliki'l-Azîz bi-Şerhi'l-Vecîz*, thk. Abdulmelik b. Dehîş, 1423H, s. 695.

⁹⁷⁶ İbn Âdil, a.g.e., C:III, s. 38.

⁹⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Kâfî*, C: I, s. 234.

⁹⁷⁸ İbn Teymiyye, *Şerhu'l-'Umde fi'l-Fıkh (Kitâbu's-Salât)*, thk. Hâlid b. Alî b. Muhammed el-Muşeykih, Riyâd, 1418/1997, s. 537.

Nitekim Allah Teâlâ, *“Bir gece, kulunu Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzektir”*⁹⁷⁹ âyet-i kerimesinde Peygamber'in (sav) Mekke'de bulunan evinden Kudüs'e gittiğini bildirirken Mekke şehrini Mescit-i Harâm diye adlandırmıştır.⁹⁸⁰ Ayrıca *“Ey iman edenler! Bilin ki Allah'a ortak koşanlar pisliğe batmışlardır; artık onlar bu yıldan sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmasınlar”*⁹⁸¹ âyet-i kerimesinde ulema Mescid-i Harâm'dan maksadın Mekke'nin tamamı olduğunda mütefiktirler.⁹⁸² Bir diğer âyet-i kerimede ise *“Ancak Mescid-i Harâm yanında kendileriyle antlaşma yaptıklarınız müstesnadır”*⁹⁸³ cümlesinde Mekke civarında Hudeybiye'de yapılan antlaşmanın yeri Mescid-i Harâm'ın yanında cümlesiyle bildirilmiştir. Yani Kur'an-ı Kerim, bazı âyet-i kerimelerde Mescid-i Harâm ifadesiyle Mekke şehrini kastederken bazı âyet-i kerimelerde Mescid-i Harâm ifadesi Kâbe'ye bedel olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla Cumhur açısından, *شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* ifadesinde *“cüz zikredilerek küll kastedilmiş dolayısıyla maksat Mekke şehridir”* veya *“küll zikredilerek cüz kastedilmiş dolayısıyla maksat Kâbe'dir”* veya *“maksat hakiki anlamında Mescid-i Harâm'dır”* kabulü istinbât ettikleri hükme etmemektedir. Nitekim her üç mananın kabulünde de cumhurun ulaştıkları hükme yol bulunmaktadır.

Şöyle ki, âyet-i kerimede *وَلِ* emir fiilinin ikinci mef'ulü *شَطْرَ* lafzıdır. Dolayısıyla birinci mef'ul olan *وَجْهَكَ* 'nin yöne döndürülmesi emredilmiştir. Kanaatimizce bu cümleden anlaşılan da yöne isabet etmenin ta kendisidir. Nitekim eğer âyet-i kerime Kâbe'nin bizatihi kendisine isâbeti farz koşmuş olsaydı *شَطْرَ* lafzını *قَوْلٍ وَجْهَكَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* lafzına izafeli olarak zikretmesine gerek yoktu. Çünkü *قَوْلٍ وَجْهَكَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* “Yüzünü Mescid-i Harâm'a dön.” cümlesi Mescid-i Harâm'ın zatına dönülmesi gerektiğini açıkça ifade ettiği halde Allah Teâlâ *شَطْرَ* lafzını fiile mef'ul olarak zikretmiştir. Bu lafzın cümlede mef'ul olarak getirilmesi Allah Teâlâ'nın kullarına bir rahmetidir. Nitekim aksi bir hüküm kişiyi gücünden fazla bir şey ile mükellef

⁹⁷⁹ İsra 17/1.

⁹⁸⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, C: III, s. 225.

⁹⁸¹ Tevbe 9/28.

⁹⁸² Kurtubî, *a.g.e.*, C: VIII, s. 104.

⁹⁸³ Tevbe 9/7.

kılmaktır.⁹⁸⁴ Çünkü Allah Teâlâ, insana yol ve yönünü bulabilmesi için yıldızları, rüzgârı vb. şeyleri bahşetmiştir. İnsan bunlar ile ancak yönü tespit edebilir. İnce bir hesap ile yönü tespit etmek geometri bilgisi gerektirir. Dolayısıyla وَمَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ “Bir farzın ancak kendisi ile tamamlandığı şey de farzdır” usûl-i fıkıh kaidesine binaen Kâbe’nin aynına isâbeti farz görmek demek herkesin geometri öğrenmesinin farz olduğunu söylemek manasına gelmektedir.⁹⁸⁵ Hâlbuki Mescid-i Harâm’ın dışında namaz kılan kişi ise mümkün olduğu kadarıyla mükellef olmalıdır.⁹⁸⁶ Dolayısıyla aksi bir hüküm kişiye gücünden fazla bir sorumluluk yüklemektedir.⁹⁸⁷

İbn Rüşd, Kurtubî ve Cessâs gibi birçok âlim bu görüşü tercih etmektedirler. Tercih nedenlerini sıralarken ise bu mananın delillerini açıkça ortaya koymaktadırlar. Bu delillerden bazıları rivâyet olunan hadis-i şerifler olmakla beraber özellikle İbn Rüşd akli deliller sunmaktadır. Bu delilleri şöyle sıralamamız mümkündür;

- Sahabeden hiçbirinden Mescid-i Harâm’ın yarısına yönelin manasını anlayanlar olmamıştır.⁹⁸⁸ Dolayısıyla النَّحْوُ lafzı التَّطَرُّفُ manasındadır.
- Bu konuda İbn Mes’ud’dan gelen bir kıraat قَوْلٍ وَجْهَكَ تَلْقَاءُ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ “artık yüzünü mescid-i haram doğrultusuna çevir” şeklindedir. Demek ki Sahabe bundan yöne dönmek manası anlamışlardır.⁹⁸⁹
- Kâbe’yi görmeyen birinin bizzat Kâbe’ye yönelmesi son derece zor bir durumdur. Nitekim böyle bir tespit için boylam ve enlemleri gözlem araçları ile geometrik olarak ölçmek gerekir. Bu ölçüm bile bize yaklaşık bir yön tayin etmektedir. Böyle bir kabul bizlere gücümüzü aşan bir sorumluluk yüklemektedir ki bizler bununla mükellef değiliz.⁹⁹⁰

⁹⁸⁴ Cessâs, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, C:I, s.568, 569; İbn Mâze, **a.g.e.**, C: I, s. 284.

⁹⁸⁵ İbn Âdil, **a.g.e.**, C:III, s. 41.

⁹⁸⁶ Cessâs, **a.g.e.**, s. 569.

⁹⁸⁷ Cessâs, **a.g.e.**, C:I, s.568, 569; İbn Mâze, **a.g.e.**, C: I, s. 284.

⁹⁸⁸ Cessâs, **Âhkâmu'l-Kur'ân**, C: I, s. 112.

⁹⁸⁹ Kurtubî, **a.g.e.**, C: II, s. 159.

⁹⁹⁰ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 217.

“Arap dilinde أَقْصَدُ شَطْرَ كَذَا “Filan şeye doğru yöneldim” denildiğinde أَقْصَدُ قِصْدَ عَيْنِ كَذَا “Bizatihi filan şeyin zatına doğru yöneldim” demektir. Aynı şekilde “onun yönü” de bu manalardadır. Hufaf b. Nüdbe bir beyinde şöyle demektedir;

أَلَا مِنْ مُبَلِّغٍ عَمْرًا رَسُولًا *** وَمَا تُغْنِي الرِّسَالَةُ شَطْرَ عَمْرٍو

Bir haberci yok mu? Amr’dan gelen bir elçi,
Amr’ın şahsından gelen bir mesaj kâfi gelmez.¹⁰⁰⁰

Dolayısıyla Şafîiler açısından kişinin Kâbe tarafına döndüğünü söyleyebilmemiz için Kâbe’nin aynına dönmesi lazımdır. Ayrıca Kâbe’nin aynına isâbetin kişinin gücünü aşan bir durum olmadığını savunarak, “kişi, güneş, yıldızlar ve rüzgâr ile kibleyi tesbit edebilir”¹⁰⁰¹ “her bölgede veya şehirde kibleyi tam tesbit eden bilirkişiler vardır. Bunlar o şehrin camilerini, mezarlarını o tesbite göre imar ederler”¹⁰⁰² gibi gerekçelerle bu söylemi delillendirmişlerdir. Yani Şafîiler tarafından Kâbe’ye isabet zor bir sorumluluk olarak kabul edilmemiştir. Dolayısıyla “şatra’l-mescidi’l-harâm demek “ayne’l-mescidi’l-harâm” demektir ki o da Kâbe’dir”¹⁰⁰³ hükmüne varmışlardır. Böyle bir istidlâl yolu izleyen Şafîiler, “namaz kılan kişinin istikbal-i kible için Kâbe’ye isabet etmesi farzdır” hükmüne ulaşmışlardır.

Sonuç olarak âyet-i kerimeye son iki istidlâl açısından mana verecek olursak Cumhur, “Her nereden çıkarsan, yüzünü Mescid-i Harâm/Kâbe/Mekke’nin yönüne çevir. Nerede bulunursanız yüzünüzü yine o yöne döndürün” şeklinde anlamışlardır. Şafîiler ise “Her nereden çıkarsan, yüzünü Mescid-i Harâm’ın (Kâbe) aynına çevir. Nerede bulunursanız yüzünüzü yine o ayna döndürün” olarak anlamlandırmışlardır. Dolayısıyla cumhura göre, Mekke/Kâbe/Mescid-i Harâm’ın güneydoğuda bulunduğunu farz edersek kişi dünyanın neresinde olursa olsun namaz için güneydoğu istikametine dönmesi kible için yeterli olacaktır. Ancak Şafîilere göre, o yöne doğru dönmek yeterli olmayacaktır. Güneydoğuda bulunan Kâbe’nin bizatihi kendisine isabet farzdır. Bu görüş günümüz teknolojik imkânları açısından mümkün olarak görünse de mesafe uzadıkça 1 derecenin bile altına düşen sapma payı ile bu uygulama

¹⁰⁰⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 34.

¹⁰⁰¹ Şâfiî, *el-Umm*, C: IX, s.16.

¹⁰⁰² İbn Nuceym, *a.g.e.*, C: I, s.300.

¹⁰⁰³ Nevevî, *a.g.e.*, C: I, s. 2; İbn Hacer el-Heytemî, “*Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc*”, *Havâşî Tuhfetü’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc*, Kahire: Matbaatü Mustafa Muhammed, ts., C: I, s. 483-484.

kanaatimizce çok da kolay değildir. Buradan hareketle Cumhurbaşkanının görüşüne istinaden “*namaz kılan, kendisini Kâbe’ye dik olarak bağlayan doğrudan, sağa veya sola tam 45 (kırk beş) derece dönmediği takdirde yüzü, kible istikametinden tamamen sapsmış olmaz*”¹⁰⁰⁴ fetvası verilmiştir. Nitekim 360 (üç yüz altmış) derecelik bir açı içerisinde 45 (kırk beş) derece Mekke’nin yönüne denk gelmektedir.

Arap dili açısından konuyu değerlendirecek olursak her bir görüş sahibi gerek müşterek lafzın mana tercihinde gerekse mecaz-ı mürselin alakasını tespitinde kendi açısından karineler ortaya koymayı başarmışlardır. Ayrıca hüküm ile alakalı ortaya koydukları diğer delilleri bir karine-i mânia olarak kabul etmişlerdir. Ortaya koydukları bu karineler sayesinde âyet-i kerimeye anlam vermişler ve tercih ettikleri anlam doğrultusunda istinbât yaparak hükmü tespit etmişlerdir. Görüldüğü üzere her bir görüş, karine, anlam tercihi ve hüküm noktasında bir tespitin taneleri gibi düzenli olup kendi içerisinde tutarlılık göstermiştir. Burada belirleyici faktör konu ile alakalı hadis-i şerifler ve uzak mesafelerden bu isâbetin mümkün olup olmayışıdır. Dolayısıyla Arap dili açısından bir görüşü öne çıkarmak epeyce zor olsa da âyet-i kerimede شَطْرَ lafzının mef’ul olarak gelmesi “*farz olan isâbet-i cihettir*” söyleminin Arap dili açısından daha doğru bir hüküm olduğu kanaatini çağrıştırmaktadır.

3.1.5. Yolcu ve Hastanın Orucu

Allah Teâlâ, diğer dinlerde olduğu gibi İslam dininde de oruç ibadetini farz kılmıştır. Her ibadetin nasıl ve hangi şartlarda yapılması gerektiğini bizlere bildiren Kur’an-ı Kerim ve Sünnet-i Nebevî, oruç ibadetinin şartları ve şeklini belirlemiştir. Her ibadette kolaylaştırma yolunu gösteren İslam dini, oruç ibadeti ile alakalı da bazı kolaylıklar ortaya koymaktadır. Bunlardan birisi de Ramazan ayında hasta olan veya yolculuğa çıkan kişinin oruç tutmama ruhsatıdır. Ancak İslam âlimleri, hasta veya yolculuğa çıkan kişi, farz orucunu tutması durumunda üzerinden farz sorumluluğunun kalkıp kalkmayacağı konusunda ihtilâf etmişlerdir.¹⁰⁰⁵ Cumhurbaşkanının, “*hastalıkta veya yolculukta tutulacak oruç kişiden sorumluluğu kaldırır*”¹⁰⁰⁶ derken, Zahirî uleması

¹⁰⁰⁴ **Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, İzmir, yy. 2018, s.123.

¹⁰⁰⁵ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:II, s. 575.

¹⁰⁰⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:II, s. 575; Şeybânî, **el-Hucce Alâ Ehli'l-Medîne**, thk. Mehdî Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî, I-IV, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1403/1983, C:I, s. 378; Serahsî, **a.g.e.**, C: III, s. 91; Mâverdi, **a.g.e.**, C:III, s.445; Kâdî Abdulvehhâb, **a.g.e.**, s. 145; İbn Kudâme, **a.g.e.**, C:IV, s.406.

“sorumluluğu kaldırmaz, nitekim ona farz olan oruç tutmamasıdır”¹⁰⁰⁷ görüşünü benimsemişlerdir.

Allah Teâlâ, biz kullara oruç ibadetinin farz kıldığını يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ “Ey iman edenler! Sizden öncekilerin üzerine yazıldığı gibi sakınasınız diye sizin üzerinize de sayılı günlerde oruç yazıldı”¹⁰⁰⁸ âyet-i kerimesiyle bildirmiştir. Daha sonra hangi ayda oruç tutmamız gerektiğini فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ “Artık sizden kim bu aya (Ramazan) yetişirse onu oruçlu geçirsin”¹⁰⁰⁹ bildirerek, kullarına bir rahmet olarak oruç ibadeti ile alakalı bazı kolaylıkları وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ “Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar”¹⁰¹⁰ cümlesiyle haber vermiştir. İşte müctehidler âyet-i kerimede geçen bu cümleden kaynaklı olarak hasta veya yolculuğa çıkan kişinin tutacağı oruçun hükmünde ihtilaf etmişlerdir.¹⁰¹¹ Müctehidler konu ile alakalı ihtilaflarının sebebi âyet-i kerimede hafz edilmiş bir lafzın olup olmadığıdır.¹⁰¹²

Cumhur, âyet-i kerimede أَفْطَرَ lafzının mahzuf olduğu kanaatindedir.¹⁰¹³ Onlara göre âyet-i kerimenin takdiri وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَأَفْطَرَ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ “Kim de hasta veya yolcu olur ve orucunu tutmazsa, başka günlerden sayısınca tutar” şeklindedir.¹⁰¹⁴ Dolayısıyla bu cümleden anlaşılan kişi oruç tutarsa başka günlerde o oruca bedel bir oruç tutması gerekmediğidir. İbn Rüşd, “cümledeki bu tür bir hafzî lügat uleması, Lahnü'l-Hitâb diye tanımlarlar”¹⁰¹⁵ demektedir. Aslında bu ifade lügat ulemasının kullandığı değil, usul âlimlerinin ıstılahlarında var olan bir terimdir.¹⁰¹⁶ Lügat uleması veya belâgat âlimleri bu tür bir söylemi îcaz kısımlarından îcaz-ı hafz olarak adlandırmaktadırlar. Onlara göre bu üslûp “cümleden herhangi bir ögenin

¹⁰⁰⁷ İbn Rüşd, a.g.e., C:II, s. 575; İbn Hazm, a.g.e., C: IV, s. 384; İbn Abdilberr, a.g.e., C:X, s. 72; Kurtubî, a.g.e., C:II, s.286.

¹⁰⁰⁸ Bakara 2/183.

¹⁰⁰⁹ Bakara 2/185.

¹⁰¹⁰ Bakara 2/185.

¹⁰¹¹ İbn Abdilberr, a.g.e., C:X, s. 72.

¹⁰¹² İbn Rüşd, a.g.e., C:II, s. 576.

¹⁰¹³ Kurtubî, a.g.e., C:II, s.286; Mâverîdî, a.g.e., C:III, s.445; İbn Rüşd, a.g.e., C:II, s. 576.

¹⁰¹⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C:II, s. 576.

¹⁰¹⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C:II, s. 576.

¹⁰¹⁶ Lahnü'l-hitâb lafzın söylenen kısmının hükmü söylenmeyen ile aynı kuvvette olmasıdır. Bkz: M. Naci Bolay, "Delâlet", **DiA**, 1994, C: IX, s. 119.

çıkarılarak maksadın ifâde edilmesi”¹⁰¹⁷ olarak tanımlanır. Ancak cümleden hazfedilen şeye delalet eden bir karinenin bulunması îcaz-ı hazfın şartlarındandır.¹⁰¹⁸ Aksi bir durumda cümlede hazfedilen ögenin bilinmesi imkânsız bir hal alacaktır.

İbn Rüşd, böyle bir kabulün mecaz olduğunu dolayısıyla karineye ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Daha sonra tahlilini “sözün mecaz olduğunu gösteren bir karine bulunmadığı zaman asıl olan, kelamı hakikate hamletmek olsa da, her bir grup da kendi görüşlerini destekleyen birtakım deliller getirmişlerdir”¹⁰¹⁹ ifadesiyle devam ettiren İbn Rüşd, konu ile alakalı hadis-i şerifler ile her bir görüş sahibinin delillerini sıralamaktadır.

İbn Rüşd’ün bu tahlili cümlede hazf olduğuna delalet eden bir karinenin olmadığını, cumhurun konu ile alakalı hükmü hadis-i şeriften istidlâl ettiğini çağrıştırmaktadır. Ancak cumhur, âyet-i kerimede hazfa delalet eden karinenin varlığını Arap diline uygun olarak ortaya koymuştur. Şöyle ki Allah Teâlâ, Bakara suresi 184. âyet-i kerimede *وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* “Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar”¹⁰²⁰ buyurmuş ve ardından *وَأَنْ تَصُومُوا* “Ama orucu tutmanız -bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır”¹⁰²¹ buyurmaktadır. Bu cümle âyet-i kerimede hasta veya yolcunun oruç tutabileceğini açıkça ifade etmektedir. Daha sonra 185. âyet-i kerime *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ* “Allah sizin için kolaylık istiyor güçlük çekmenizi istemiyor”¹⁰²² cümlesi bu hükmün kişiye kolaylık sağlamak için getirilmiş bir hüküm olduğunu ifade etmektedir.¹⁰²³ Dolayısıyla hasta veya yolcunun oruç tuttuğunda –oruç tutmalarının daha hayırlı olduğunu bildirdikten sonra- bu orucu geçersiz saymak kula kolaylık değil aksine zorluk oluşturan bir durum olacaktır. İşte bu karinler cumhur tarafından cümlede mecaz yani hazf edilmiş bir lafzın olduğunu gösteren karineler olarak kabul edilmiştir.¹⁰²⁴

¹⁰¹⁷ Bulut, a.g.e., s:149.

¹⁰¹⁸ Kazvînî, a.g.e., s. 145.

¹⁰¹⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C:II, s. 576.

¹⁰²⁰ Bakara 2/184,185.

¹⁰²¹ Bakara 2/184.

¹⁰²² Bakara 2/185.

¹⁰²³ İbn Yûnus, a.g.e., C:III, s.1122.

¹⁰²⁴ Serahsî, el-Mebsût, C:III, s.91; Kâsânî, a.g.e., C:II, s.95; İbn Kudâme, a.g.e., C:IV, s. 408.

Kur'an-ı Kerim özellikle ruhsatlarla alakalı hükümleri bildirirken birçok âyet-i kerimede bu yöntemi yani icaz-ı hazfı kullanmıştır. Mesela, *إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ، وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ* “Allah size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allah’tan başkasının adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur”¹⁰²⁵ âyet-i kerimesinde anlatılanın “Ama biri zorda kalır ve o leşten yerse” anlamında olduğudur. Ayrıca bir diğer âyet-i kerimede, *فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ* “engellenirseniz kolayınıza gelen bir kurban gönderin”¹⁰²⁶ buyruğunun “engellenir ve ihramdan çıkarsanız kolayınıza gelen bir kurban gönderin” anlamında olduğu çok açıktır.¹⁰²⁷

Zahirilerin, âyet-i kerimeye yaklaşımları, hazfin olmadığı yönündedir. Onlar, “Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar” âyet-i kerimesini hakiki manasıyla kabul etmektedirler.¹⁰²⁸ Dolayısıyla bu cümleden anlaşılan hüküm, hasta veya yolcunun, hasta veya yolcu olarak geçirdiği günlerin sayısınca oruç tutmamasının farz olduğudur.¹⁰²⁹ Zahirilere göre Allah Teâlâ, mukim ve sağlıklı kimse için *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ* “Artık sizden kim bu aya yetişirse onu oruçlu geçirsin”¹⁰³⁰ buyurmuştur. Daha sonra *وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* “Kim de hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar”¹⁰³¹ buyruğu ile hasta ve yolcu için daha sonraki günlerde oruç tutmasını emretmiştir.¹⁰³²

Konu ile alakalı olarak hem cumhur hem de zahiriler kendi mezheplerine birçok hadis-i şerifi delil olarak getirmişlerdir. Her mezhep karşı tarafın delillerine bazı teviller ile cevap vermiştir. Ancak âyet-i kerimelerde bulunan karineler göz önüne alındığında Arap dili açısından cumhurun istidlâlinin daha isabetli olduğu kanaati oluşmaktadır. Nitekim aksini kabul, Allah Teâlâ’nın orucu kabul etmediği halde hasta veya yolcuya oruç tutmasını tavsiye ederek, kula iki kat sorumluluk yükleyip bunun

¹⁰²⁵ Bakara 2/173.

¹⁰²⁶ Bakara 2/193.

¹⁰²⁷ Kâsânî, a.g.e., C:II, s.95.

¹⁰²⁸ Kurtubî, a.g.e., C:II, s.286;

¹⁰²⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C:II, s. 576.

¹⁰³⁰ Bakara 2/185.

¹⁰³¹ Bakara 2/185.

¹⁰³² İbn Hazm, a.g.e., C:IV, s.384.

bir kolaylık olduğunu söylemesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla karinelerle beraber böyle bir mananın kabulü anlamsız olmakla beraber her daim kolaylaştırmayı ilke edinen İslam dininin genel mantığına aykırı bir anlamın ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

3.1.6. Mehri Bağışlama Yetkisi

İslam dini neslin devamını sağlama adına evlenmeyi helal saymıştır. Evlilik bağına sağlayan yol olarak nikâh akdini şart koşturmuştur. Her iki tarafın haklarını muhafaza etme adına nikâh akdinin kişilere yüklediği bazı sorumluluklar vardır. Bu sorumluluklardan bazıları erkeğin lehine iken bazıları kadının lehinedir. Kadının lehine olanlardan biri de mehiridir. Akit anında verilmesi veya daha sonraya ertelenmesi gibi her durumda kadının mehir hakkı sabittir. Erkek kadının talebi doğrultusunda bu miktarı ödemekle yükümlüdür. Ancak Allah Teâlâ, zifaf olmadan boşanma gerçekleşmesi durumunda erkeğin, kadına ödemesi gereken mehrin miktarını ve konu ile alakalı diğer hususları *وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فِيمَنْفَ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلنَّفْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ* “*Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olan kimsenin bağışlaması müstesnadır. Bağışlamanız takvâyaya daha uygundur. Aranızda lutufkâr davranmayı unutmayın. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir*”¹⁰³³ âyet-i kerimesiyle açıklamıştır.

Âyet-i kerimeden de anlaşılacağı üzere mehrin miktarı belirlendikten sonra zifaf gerçekleşmeden boşama söz konusu olduğunda erkek, belirlenen mehrin tamamını ödemekle mükellef değildir. Bu durumda kadın, belirlenen mehrin yarısını almaya hak kazanmaktadır. Âyet-i kerimede bildirilen bir diğer husus ise hak edilen mehrin bağışlanmasıdır. Bu noktada müctehidler, kadının hak ettiği mehrin yarısından velisinin vazgeçme yetkisinin bulunup bulunmamasında ihtilaf etmişlerdir.¹⁰³⁴ İmam

¹⁰³³ Bakara 2/237.

¹⁰³⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C:III, s. 976.

Malik, “veli mehrin geri kalanını bağışlayabilir”¹⁰³⁵ derken, İmam Ebû Hanife ve İmam Şafîi “bağışlayamaz”¹⁰³⁶ demektedirler.

İlgili âyet-i kerimeden anlaşılacağı üzere henüz zifaf olmadan boşanma gerçekleştiğinde kadın veya nikâh bağı elinde olan kimse tarafından bir bağışlama olmadığı sürece erkeğe farz olan mehrin yarısını ödemesidir. Âyet-i kerimenin devamında Allah Teâlâ bir istisnâ durumundan bahsetmektedir. Oda iki kişiden birinin mehri bağışlamasıdır. Bağışlama ile yetkilendirilmiş ilk kişi *إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ* “ancak kadınların bağışlaması” cümlesi ile kadınlar olduğu bildirilmiştir. Daha sonra bağışlama yetkisi olan ikinci bir kişiden *أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ* “veya nikâh bağı elinde olanın bağışlaması” cümlesi ile bahsedilmektedir. Müctehidler ihtilaflarına neden olan da bu ikinci cümledir.

İbn Rüşd, konunun ihtilaf sebebini şöyle açıklamaktadır.

“Müctehidler ihtilaf sebebi, âyet-i kerimenin iki manaya gelebilme ihtimalinden kaynaklıdır. Nitekim *إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ* “Ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olan kimsenin bağışlaması müstesnadır.” cümlesindeki *يَعْفُوا* (bağışlaması) lafzı Arap dilinde iki manada kullanılmaktadır. Bu manalardan biri *يَسْقُطُ* (hakkından vazgeçmek), diğer kullanımı ise *يَهَبُ* (hibe etmek) anlamıdır. Dolayısıyla *يَعْفُوا* cümlesindeki zamir veliye mi yoksa kocaya mı dönmektedir? Zamirin kocaya döndüğünü kabul edenler *يَعْفُوا* fiiline *يَهَبُ* manası vermişlerdir. Zamirin veliye döndüğünü söyleyenler ise fiile *يُسْقُطُ* manası vermektedirler.”¹⁰³⁷

İbn Rüşd’ün bu tahlilinde bahsettiği “ *يَعْفُوا* lafzı Arap dilinde iki manada kullanılır” ifadeleri lafzın Arap dilinde bu iki manada mecaz olarak kullanıldığı anlamındadır. Nitekim *يَعْفُوا* muzari fiil olup, *أَلْعَفُو* mastarından türemiştir.¹⁰³⁸ *أَلْعَفُو* lafzı

¹⁰³⁵ İbn Abdilberr, a.g.e., C: XVI, s. 117; Mâlik b. Enes, el-Mudevvene, C: II, s. 104.

¹⁰³⁶ İbn Abdilberr, a.g.e., C: XVI, s. 118; Şâfiî, a.g.e., C:VI, s.190; Şeybânî, el-Asl, C:IV, s. 438.

¹⁰³⁷ İbn Rüşd, a.g.e., C:III, s. 976.

¹⁰³⁸ İbn Manzûr, a.g.e., C: IX, s. 295.

ise zıt anlamlı müşterek lafızlardan olup كَثَّرَ (arttırmak) ve نَقَّصَ (azaltmak) anlamlarına vaz‘ olunmuştur.¹⁰³⁹ Örneğin كَثَّرَ manasını şair şu beyitte kullanmaktadır;¹⁰⁴⁰

وَلَكِنَّا نُعْضُ السَّيْفَ مِنْهَا *** بِأَسْوَقِ غَافِيَاتِ اللَّحْمِ كَوْمِ¹⁰⁴¹

Ancak vuruyoruz kılıçlarımızı,

Hörgüçleri çok etli olan develerin boynuna.

Bir diğer gerçek anlamı olan نَقَّصَ manası beyitte şöyle ifade edilmiştir;

تَحَمَّلَ أَهْلُهَا مِنْهَا فَبَانُوا *** عَلَى آثَارِ مَنْ ذَهَبَ الْعَفَاءُ¹⁰⁴²

Ailesi buradan yükü yüklendi ve biz inşa ettik,

Noksanlığın götürdüğü kişinin kalıntıları üzerine.

Dolayısıyla kelimenin hakiki anlamda كَثَّرَ ve نَقَّصَ manalarında müşterek bir lafız olduğunu söylememiz lazımdır. Lafzın يُسْقِطُ ve يَهْبُ manalarında müşterek olduğundan bahsetmemiz isabetli bir yaklaşım¹⁰⁴³ değildir. Lafzın bu iki manada mecaz olarak kullanıldığını söylememiz mümkündür. Çünkü erkek burada yarım olan ödemesini arttırarak tam vermekte, kadın ise azaltarak hiç almamaktadır. Dolayısıyla hibe eden kişi arttırmakta, haktan vaz geçen ise azaltmaktadır. Bu bağlamda lafzın كَثَّرَ anlamı يَهْبُ manasında mecaz, نَقَّصَ anlamı ise يُسْقِطُ manasında mecaz olarak kullanılmıştır. Örneğin; عَفَوْتُ لِفُلَانٍ بِمَالٍ “*Filan kişiye mal bağışladım.*” denildiğinde kişi kendi malından ona hibe verdiği anlaşılırken, عَفَوْتُ لَهُ عَمَّا لِي عَلَيْهِ “*Onda olan hakkımı bağışladım.*” denildiğinde, onda olan hakkımdan vazgeçtim anlaşılmaktadır.¹⁰⁴⁴ Bir

¹⁰³⁹ İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 86.

¹⁰⁴⁰ İbnu'l-Enbârî, **ez-Zâhir fî Meânî Kelimâti'n-Nâs**, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, I-II, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1412/1992, C:I, s.429.

¹⁰⁴¹ Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik el-âmirî, **ed-Dîvân**, thk. İhsân Abbâs, Kuveyt, et-Turâsu'l-Arabî, 1962, s. 104.

¹⁰⁴² İbnu'l-Enbârî, **Şerhu'l-Kasâidi's-Sebî't-Tivâli'l-Câhiliyyât**, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, s. 21; Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî, **el-Cîm**, thk. İbrahim el-Ebyârî, I-III, Kahire, el-Hey'etu'l-âmme, 1394/1974, C:II, s. 337.

¹⁰⁴³ Bu lafzın müşterekliğinden kaynaklı ihtilaf sebebi “*Sakalın hükmü*” meselesindeki ihtilafıdır. Nitekim müctehidler konu ile alakalı hükümleri وَأَعْفُوا الْيَحْيَى “*Sakalları kısaltın/uzatın*” (Buhârî, “*Babû İfâu-l Lihâ*, 65) hadisinden istidlâl etmişlerdir. (Abdüsselam Tavîle, a.g.e., s.108.) Dolayısıyla mehir konusundaki ihtilaf müştereklikten ziyade müşterek lafızların mecaz anlamlarıyla alakalıdır.

¹⁰⁴⁴ İbn Manzûr, a.g.e., C: IX, s.295.

diğer örnek ise, عَفَا وَلِيَّ الْمَقْتُولِ عَنِ الْقَاتِلِ “Veli katili bağışladı” cümlesi hak ettiği diyetten vazgeçti anlamındadır.¹⁰⁴⁵

Yukarıdaki açıklamalarda da anlaşılacağı üzere Arap dilinde الْعَفْوُ mecaz anlamıyla her iki manada da kullanılmaktadır. Ancak lafzın, mecaz bir manayı ifade edebilmesi için karineye ihtiyacı olduğu bilinen bir gerçektir. Buradaki karine ise, “*nikâh bağı elinde olan*” kişinin kim olduğudur. Yani bu cümleden kastedilen kişinin kadının velisi veya boşandığı eşi olması يَعْفُوا lafzının manasını belirleyen karinedir. İşte İbn Rüşd’ün de ifade ettiği “*الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ cümlesindeki zamirin veliye döndüğünü kabul edenler يَعْفُوا fiiline يُسْقِطُ manası vermektedirler.*” cümlesi müctehidlerin anlam tercihini hangi ölçü ile yaptıklarını bildirmektedir. Nitekim “*nikâh bağı elinde olan*” kişinin kadının velisi olduğunu kabul etmemiz durumunda bu kişinin mülkiyetinde olmayan bir malı bağışlamasını hibe olarak kabul etmek mümkün değildir.¹⁰⁴⁶ Ancak “*Nikâh bağı elinde olan*” kişinin kadının boşanmış olduğu eski eşi olarak değerlendirdiğimizde yani cümledeki zamirin kocaya döndüğünü kabul ettiğimizde يَعْفُوا lafzının يَهِبُ manasında olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bu takdirde de lafzı يُسْقِطُ manasında kabul etmemiz mümkün olmayacaktır. Nitekim erkeğin mülkiyetinden çıkan bir mal hibe olarak ifade edilmelidir. Buradan hareketle müctehidlerin الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ cümlesindeki zamiri hangi gerekçelerle kime döndürdüğünü bilmek son derece önem arz etmektedir.

Maliki fakihleri, âyet-i kerimede bahsi geçem “*nikâh bağı elinde olan*” kişinin veli olduğunu söylemektedirler. Onlar bu tercihi yaparken bazı deliller öne sürmüşlerdir. Bu delillerden bazıları şöyledir:

- Allah Teâlâ, âyet-i kerimeye, وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ “eğer onları boşarsanız” muhatap sığıması ile erkeğe hitap ederek başlamıştır. Erkeğin, zifaktan önce boşanması durumunda ödemesi gereken mehrin miktarını فَصْنُفٍ مَا فَرَضْتُمْ “belirlediğiniz mehrin yarısı” ifadesiyle bildirmiştir. Daha sonra kadınların, hak ettikleri mehrin yarısını bağışlama haklarının

¹⁰⁴⁵ Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, **el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye**, thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî, I-XIII, Mecmuatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008, s. 796.

¹⁰⁴⁶ Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî el-Cevzî, **Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr**, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001, C:I, s.214.

bulunduğunu *أَوْ يَعْفُونَ* cümlesi ile bildirmektedir. Dolayısıyla *أَوْ يَعْفُونَ* cümlesi erkek ve kadının dışında üçüncü bir kişiden bahsetmelidir. O kişi de kadının velisidir.¹⁰⁴⁷ Nitekim bu cümlede kastedilen koca olsaydı âyetin diğer kısımlarında onu muhatap aldığı gibi burada da *أَوْ تَعْفُوا* şeklinde muhatap sığası ile söylenmesi gerekirdi. Ancak cümlenin gaip sigayla devam etmesi burada kastedilenin kocanın dışında biri yani veli olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁴⁸

- “*Nikâh bağı elinde olan*” kişinin kadının boşandığı kocası olduğunu söyleyebilmemiz için âyet-i kerime *أَوْ يَعْفُوا* *الَّذِي كَانَ بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ* “veya *nikâh bağı önceden elinde olanın bağışlaması*” şeklinde olması lazımdır. Nitekim erkek eşini boşadıktan sonra artık “*nikâh bağı elinde olan*” kişinin o olduğu söylenemez. Bu hak boşanmadan önce erkeğin elinde olan bir haktır. Dolayısıyla zahir mana var iken cümlede mahzuf bir lafzın varlığını kabul etmek doğru değildir.¹⁰⁴⁹
- Âyet-i kerimedeki *أَوْ يَعْفُونَ* “*ancak kadınların bağışlaması*” cümlesindeki *أَوْ يَعْفُونَ* lafzı *يُسْقِطُ* manasındadır. Nitekim burada kadının hak ettiği bir şey olan mehrin yarısından vazgeçmesinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla *أَوْ* atıf harfi ile atıf yapılmış olması *أَوْ يَعْفُوا* *الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ* cümlesindeki *أَوْ يَعْفُوا* lafzının matuf aley ile aynı manada olmasını gerektirmektedir.¹⁰⁵⁰

Tüm bu deliller Malikilerin âyet-i kerimedeki *أَوْ يَعْفُوا* lafzını *يُسْقِطُ* manasında kabul etmelerine sebep olmuştur.¹⁰⁵¹ Nitekim kişi elde ettiği bir haktan vazgeçtiğinde “*hakkından vazgeçti*” denilmektedir. Koca için bir hak elde etme söz konusu olmadığından “*nikâh bağı elinde olan*” kişinin koca olduğunu söyleyemeyiz. Gerek bir önceki cümlede kadınların bahsi geçtiğinden gerekse lafzın vezninin kadınlara

¹⁰⁴⁷ Kurtubî, **a.g.e.**, C: III, s. 207; Kâdî Abdulvehhâb, **el-Ma’ûne**, C:I, s.737.

¹⁰⁴⁸ Hâfîl b. İshâk, **a.g.e.**, C:IV, s.239.

¹⁰⁴⁹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Hâlef b. Feth b. Abdullâh b. Cubeyr, **et-Tavassut beyne Mâlik ve İbni'l-Kâsım fi'l-Mesâil elletî 'İhtelefâ fihâ min Mesâili'l-Mudevvene**, thk. Bâhhu Mustafâ, Mısır, Dâru'd-Dîâ, 1426/2005, s. 68; Hâfîl b. İshâk el-Cundî, **a.g.e.**, C:IV, s. 238; İbn Yûnus, **a.g.e.**, C:IX, s.40; Kâdî Abdulvehhâb, **el-İşrâf**, s. 718.

¹⁰⁵⁰ Karâfî, **ez-Zahîre**, C: IV, s.372.

¹⁰⁵¹ Karâfî, **a.g.e.**, C:IV, s. 372.

uygun olmamasından dolayı burada nikâhta yetkili üçüncü bir kişiye ihtiyaç duymaktayız oda “*nikâh bağı elinde olan*” kadının velisi olmalıdır.

Hanefî ve Şafîî fakihleri, “*nikâh bağı elinde olan*” kişinin kim olduğu tercihlerini şu karineler ile yapmaktadır;

- Hanefiler açısından veli nikâhta taraf olan bir kişi değildir. Şafîîlere göre ise nikâhtan sonra velinin taraf olması söz konusu olmamaktadır. Nitekim Şafîîler açısından veli, nikâhtan önce nikâhın taraflarından biri olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁵²
- Âyet-i kerimede النِّكَاحِ (nikâh) lafzının başında bulunan آل takısı ahdiye¹⁰⁵³ için olup boşanmanın gerçekleştiği nikâhı ifade etmektedir.¹⁰⁵⁴ Dolayısıyla karı-koca arasındaki nikâh bağını çözmek kocanın elinde olan bir haktır.
- Muhatap sığası ile başlanılıp gaib sığasıyla aynı kişi hakkında konuşmayı sürdürdükten sonra tekrar muhatap sığası kullanılarak konuşmaya devam etmek olan iltifât sanatını Kur’an-ı Kerim âyet-i kerimelerde çokça kullanmaktadır.¹⁰⁵⁵ Dolayısıyla buradan hareketle “*nikâh bağı elinde olan*” kişinin koca olmadığını söylemek yanlıştır. Kaldı ki âyet-i kerimede gaib sığasına geçilmesi kadına “*Erkeğin mehrin tamamını ödemekten kaçtığından dolayı boşanmadığı*” manasını bildirmek içindir.¹⁰⁵⁶ Nitekim burada erkek direk muhatap alınmış olsa “*Sen bu mehri ödemekten kaçtığından bu kadını boşadın ancak ona bağıştta bulun*” gibi bir anlamın anlaşılması muhtemeldir.

Tüm bu deliller ışığında Hanefî ve Şafîîler, يَغْفُوا lafzının يَهَبُ manasında olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁵⁷ Nitekim “*nikâh bağı elinde olan*” kişiden maksat kocadır.

¹⁰⁵² Mâverdî, a.g.e., C: IX, s. 515.

¹⁰⁵³ Nekre bir kelimenin başına gelerek, daha önce mânası kapalı ve umum durumda olan nekrenin medlûlünü belirli bir ferde hasr edip, kısıtlayarak ona belirlilik sağlar Bkz: Sadık KOÇ, Tahsin DELİÇAY, “ARAP DİLİNDE HARF-İ TA’RİF”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 12, Sayı: 2, Sayfa: 196, ELAZIĞ-2002.

¹⁰⁵⁴ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, s. 421.

¹⁰⁵⁵ Kudûrî, a.g.e., C: IX, s. 4688.

¹⁰⁵⁶ İbn Âdil, a.g.e., C: IV, s. 222.

¹⁰⁵⁷ Cuveynî, Nihâyetu'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb, s. 153.

Koca ise tamamını ödemiş olduğu mehrin yarısını geri almamakla veya ödemediği mehrin tamamını ödemekle kadına hibe etmiş olmaktadır.

Fakihlerin “*nikâh bağı elinde olan*” kişiden maksadın kim olduğu üzerine görüşler delilleri ile beraber bilindikten sonra konunun tahlili adına mehrin teslimi ile ilgili muhtemel durumlardan, âyet-i kerimedeki birkaç mana farkından söz etmek konunun anlaşılmasına fayda sağlayacaktır.

Mehir, nikâh esnasında ödenen (mehr-i muaccel) ve daha sonra ödenen (mehr-i müeccel) olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹⁰⁵⁸ Evlilik akdinin gerçekleşmesiyle kadın bu iki yoldan biri ile mehir alma hakkını elde etmektedir. Dolayısıyla mehirde hak sahibi kadındır. Erkek ise bu hakkı ödeyen yani yerine getiren kişidir. Erkeğin mehirde elde ettiği bir haktan söz edilmemektedir.

Zifaf gerçekleşmeden boşanma durumunda mehrin teslimi iki ihtimalden biridir. Birinci ihtimal nikâh esnasında kadının belirlenen mehrin tamamını almış olmasıdır. Bu durumda kadının erkeğe mehrin yarısını geri ödemesi gerekmektedir. İkinci ihtimal ise boşanma gerçekleşmesine rağmen kadının henüz belirlenen mehirde hiçbir şey almama ihtimalidir. Bu durumda henüz zifaf olmadan boşanan erkeğin kadına mehrin yarısını ödemesi gereklidir. Ayrıca âyet-i kerimedeki ^{لَا} istisna edatı istisna-i munkatıdır. Dolayısıyla âyet-i kerimede affedilmesi istenen kısım mehirde ödenmesi farz olan şeyin cinsinden olmadığı bildirilmiştir.¹⁰⁵⁹ Yani erkek mehr-i muaccelde geri alacağı kısmı bağışlayabileceği gibi mehr-i müeccelde vacip olmayan kısmı da ödemekle bağışlamış olmaktadır. Kadın ise mehr-i muaccelde hak ettiği yarından vazgeçip mehrin tamamını erkeğe ödemekle veya mehr-i müeccelde hak ettiği mehrin yarısından vazgeçmek suretiyle affetmiş olmaktadır. Ayrıca âyet-i kerimenin devamında ^{وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلنَّفْقَى} “*Bağışlamanız takvâya daha uygundur*” cümlesinden kastedilenin kim olduğu hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. Kimileri bundan maksadın karı-koca olduğunu söylemektedirler. Buna göre ilk bağışlama tavsiyesi kadına, ikincisi erkeğe, üçüncüsü ise her ikisine bir tavsiyedir. Bu

¹⁰⁵⁸ Mehmet Âkif Aydın, "Mehir", *DİA*, 2003, C: XXVIII, s. 389.

¹⁰⁵⁹ İbn Âdil, *a.g.e.*, C: IV, s. 218.

konuda Malikilerin tercih ettikleri anlam ise¹⁰⁶⁰ birinci affetme kadına, ikincisi veliye üçüncüsü ise erkeğedir.¹⁰⁶¹

Yukarıdaki bilgiler ışığında âyet-i kerimeye bakacak olursak, âyet-i kerimeden iki farklı mana anlaşılmakta ve bu manalar arasındaki farklar ortaya çıkmaktadır. Malikilerin tercihlerine göre âyet-i kerime, “*Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların veya kadının velisinin haklarından vazgeçmesi müstesnadır. (Onlardan önce) erkeklerin bağışlaması takvâya daha uygundur. Aranızda lutufkâr davranmayı unutmayın.*” mealinde olmalıdır.

Hanefî ve Şafîî mezheplerinin tercihlerine göre âyet-i kerime, “*Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehrin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların haklarından vazgeçmesi veya kocanın mehrin ödemesi farz olmayan yarısını hibe etmesi müstesnadır. Erkek (ödediği mehrin yarısını geri almadan veya ödeyeceği mehrin tamamını ödeyerek) ve kadınların (aldıkları veya alacakları mehrin tamamını erkeğe göndererek) bağışlaması takvâya daha uygundur. Aranızda lutufkâr davranmayı unutmayın*” mealindedir.

Arap dili açısından âyet-i kerimeden her iki mananın anlaşılması mümkündür. Görüleceği üzere Malikilerin ulaştıkları mana, kadının velisine mehirde tasarruf yetkisi vermektedir. Hanefî ve Şafîîlerin mana tercihlerinde veli için böyle bir haktan bahsedilmemektedir.

Şu da var ki, Malikilerin âyet-i kerimede kabul ettikleri anlamdan kadının bağışlamasının takvaya yakın olduğu gibi bir mana anlaşılmamaktadır. Bu lafızlardan anlaşılacak yalnızca erkeğin bağışlamasının takvaya yakın olan davranış olduğudur. Dolayısıyla sadece erkek bağışladığında sevap alacağı, kadın bağışlasa dahi bu davranışından dolayı bir sevabın var olmadığı gibi bir anlam çağrıştırmaktadır. Bu vb. gerekçeler Malikilerin tercihlerini zayıflatsa da Arap dili açısından her iki mananın da anlaşılması aynı oranda mümkündür. Dolayısıyla Hanefî ve Şafîîlerin görüşlerini

¹⁰⁶⁰ Kâdî Abdulvehhâb, a.g.e., C: II, s. 719.

¹⁰⁶¹ Mâverdî, a.g.e., C: IX, s. 514.

tercih eden İbn Rüşd, konu hakkındaki sonuç bildirgesini son derece güzel ve isabetli şu cümlelerle ifade etmektedir;

“Âyet-i kerimenin her iki manası aynı seviyede mümkün gibi görünse de “nikâh bağı elinde olan” kişinin koca olduğunu söyleyenler, bu sözlerini delillendirmeye ihtiyaçları yoktur. Nitekim herhangi bir kimsenin bir hakkını başkasına hibe edebilmesi, dinde bilinen bir hükümdür. Ancak bu cümleden maksat kadının velisidir diyenler kadına ait olan bir haktan velisinin vazgeçebileceğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla onlar bu hükme bir delil sunmaları lazımdır. Ancak buna delil bulmak ise zordur.”¹⁰⁶²

3.2. İSTİÂREDEN KAYNAKLI İHTİLAFLAR

Sözlükte “ödünç almak”¹⁰⁶³ anlamına gelen istiâreyi belâgat âlimleri farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Kimileri, “Bir şeyin hakkiki manasını teşbihte mübalağa yapmakla beraber benzetileni cümlede açıkça ifade etmek”¹⁰⁶⁴ olarak tanımlanmıştır. Örneğin “Hamamda bir aslan gördüm” cümlesindeki aslan hakiki manasında kullanılmasına rağmen kişinin cesaretinin mükemmelliğini bildirme adına kişi aslana benzetilerek ifade edilmiştir. Bu yönüyle Câhiz¹⁰⁶⁵ ve Abdülkâhir el-Cürcânî¹⁰⁶⁶ gibi âlimler istiareyi bir teşbih türü olarak kabul etmişlerdir. Ancak Sekkâkî ve daha sonra gelenler istiarede de lafzın vaz‘ edildiği anlamın dışında kullanılmasına itibar ederek istiareyi mecazın kısımlarından biri olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁶⁷

Belâgat ilminin hangi başlığı altında incelenirse incelensin bir cümledeki istiare sayılabilmesi için âlimler dört unsurun cümlede olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bunlar ise;

- a.) Müsteâr minh / Müşebbehün bih: Kendisinden mana ödünç alınan lafızdır.
- b.) Müsteâr leh/ Müşebbeh: Anlamın ödünç verildiği lafızdır.

¹⁰⁶² İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:III, s. 976, 977.

¹⁰⁶³ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C. IV, s. 618-619; Nusrettin Bolelli, **Belâgat: Beyân-Meânî-Bedî İlimleri Arap Edebiyatı**, İstanbul, İfav, 9. bs., 2015, s. 90.

¹⁰⁶⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, **et-Tarifât**, s. 35.

¹⁰⁶⁵ Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed el-Abbâsî, **el-Bedî fi'l-Bedî**, Dâru'l-Cîl, 1410/1990, s. 23.

¹⁰⁶⁶ Abdülkâhir el-Cürcânî, **Esrâru'l-Belâğa fi İlmi'l-Beyân**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut 1422/2001, s. 25.

¹⁰⁶⁷ Sekkâkî, **a.g.e.**, s. 359.

- c.) Müsteâr/ İstiâre: ödünç olan lafız.
d.) Câmi: Lafzılar arasındaki benzerlik.¹⁰⁶⁸

İstiâreyi mecazın bir kısmı olarak kabul edenler bu dört unsura beşinci olarak “*Karîne-i mânia*” yı eklemişlerdir.¹⁰⁶⁹ Nitekim cümlenin mecaz olabilmesi için bu unsur şarttır.

Belâgat kitaplarında istiare, birden fazla alt başlıklara ayrılmıştır. Ancak genel hatlarıyla “*İstiâre-i Musarraha*”, “*İstiâre-i Mekniyye*” ve “*İstiâre-i Temsîliyye*” olmak üzere üç başlık altında incelendiğini söylemek mümkündür.

3.2.1. Namaz Kılmayanın Hükümü

İslam âlimleri, namazın farz olduğunu inkâr etmediği halde, kendisine “*Namaz kıl*” denilmesine rağmen namazı kılmamakta ısrar eden kişinin cezası hususunda ihtilâf etmişlerdir.¹⁰⁷⁰ Hanefiler ve Zahiriler, “*Kişi tekrar namaz kılana kadar hapsedilir.*”¹⁰⁷¹ derken, İmam Mâlik ve Şafî, bu kişinin cezasının ölüm olduğunu ancak kâfir olmayacağını söylemektedirler.¹⁰⁷² Ahmed b. Hanbel, İshak (ö. 238/853) ve İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797) “*Namaz kılmayan kişi kâfirdir. Dolayısıyla öldürülmesi gerekir.*”¹⁰⁷³ demişlerdir.

Fakihlerin bu meselede ihtilaflarına neden olan sebep, hükmün istinbât edildiği hadislerin hakikî veya mecâzi manaya muhtemel oluşudur. Şöyle ki; Hz. Peygamber'den (sav) rivâyet edilen konu ile alakalı bir hadis-i şerifte, الْعَهْدُ الَّذِي بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمُ الصَّلَاةُ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ *“Onlarla (kâfirlerle) bizim aramızdaki ahd (sınır, fark) namazdır. Şu halde namazı terk eden kişi kâfir olur”*¹⁰⁷⁴ buyrulmuştur. İşte bu hadis-i şerifte zikredilen كَفَرَ “*Kâfir oldu*” lafzını hakiki manada yorumlayanlar namaz kılmayan kişinin kâfir olarak öldürülmesi gerektiğini savunmuşlardır. Ancak bu lafzı

¹⁰⁶⁸ Bkz: Bolelli, a.g.e., s. 91-92.

¹⁰⁶⁹ Bulut, a.g.e., 208.

¹⁰⁷⁰ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 178.

¹⁰⁷¹ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 178; Tahâvî, a.g.e., C: IV, s.393; Mâverdî, a.g.e., C: II, s. 525; İbn Abdilberr, a.g.e., C: II, s. 287.

¹⁰⁷² İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 178; Şafî, a.g.e., C: II, s. 563; Mâverdî, a.g.e., C: II, s. 525; Nevevî, *Ravdatu't-Tâlibîn*, C: II, s.146; İbn Abdilberr, a.g.e., C: II, s. 286.

¹⁰⁷³ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 178; Ahmed b. Hanbel, *es-Salât*, s. 69; Mâverdî, a.g.e., C: II, s. 525; İbn Abdilberr, a.g.e., C: II, s. 288.

¹⁰⁷⁴ İbn Mâce, “*Mesâcîd*”, 77; Tirmizî, “*Eymân*”, 9; Nesâî, “*Salât*”, 8.

olayın vahametini ifade etmek için kullanılmış müsteâr bir isim olarak görenler, farziyetine inanmakla beraber sebepsiz yere de olsa namaz kılmayan kişinin kâfir olmayacağını söylemektedirler.¹⁰⁷⁵

İbn Rüşd, konuyu detaylıca tahlil etmektedir. Dolayısıyla onun bu konudaki açıklamalarını aktardıktan sonra konunun tahlilini yapmakta fayda vardır. İbn Rüşd'ün bu konudaki görüşü şöyledir:

“كَفَرَ” lafzı hakiki anlamıyla yalanlamak manasında kullanılır. Hâlbuki namaz kılmayan kimse ise -namazın farz olduğunu inkâr etmedikçe- yalanladığı bir şey söz konusu değildir. Şu halde biz iki şeyi tercih etmek zorundayız: Hadisteki كَفَرَ lafzı, hakiki manasındadır diyerek, Peygamber (s.a.s) ilgili hadis-i şerifte مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُعْتَقِدًا لِنَتْرُكِهَا فَقَدْ كَفَرَ “Kim farz olmadığına inandığı için namazı terk ederse kâfir olur” manasını kastetmiş diyerek hadisi te’vil etmeliyiz. İkinci bir seçenek ise كَفَرَ lafzı vaz‘ edildiği manada kullanılmadığını söylemektir. Bu ikinci tercihte de karşımıza iki yok çıkmaktadır; Birincisi; bu kişinin öldürülme ve diğer hükümlerde hükmü -her ne kadar kâfir değilse de- kâfirin hükmü gibidir. İkincisi ise namaz kılmamak gibi birbirlerine benzeyen yönleri olduğundan كَفَرَ lafzı tehdit, tevbih, kınamak vb. için kullanılmıştır ifadelerdir demeliyiz.”¹⁰⁷⁶

İbn Rüşd'ün bu sözlerinden anlaşılan hadiste geçen كَفَرَ lafzının hakiki ve mecazi manada da anlaşılabilirliği. Buradaki كَفَرَ lafzının hakiki anlamında olduğunu kabul ettiğimizde hadisin manası كَفَرَ لِنَتْرُكِهَا فَقَدْ كَفَرَ “Kim farz olmadığına inandığı için namazı terk ederse kâfir olur” şeklinde olması lazımdır. Nitekim buradaki karine bizi cümlede mahzûf bir lafzın olduğunu söylemek zorunda bırakmaktadır. Nitekim Arap dilinde küfür “Örtmek” gibi anlamlarda iken¹⁰⁷⁷ daha sonra şerî manada “yalanlamak” olarak kullanılmıştır.¹⁰⁷⁸ Dolayısıyla farziyetini inandığını ikrâr eden kişi için bu sözün hakiki manasıyla söylenmesi mümkün değildir. İbn Rüşd'e göre lafızdaki bir diğer ihtimal ise mecazdır. كَفَرَ lafzını vaz‘ olunduğu

¹⁰⁷⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 179.

¹⁰⁷⁶ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 180.

¹⁰⁷⁷ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arabi fî Kelâmihâ*, Muhammed Alî Beydûn, 1418/1997, s. 45; Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ*, thk. Fuâd Alî Mansûr, I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubul-İlmiyye, 1418/1998, C:I, s.235; Ebû't-Tayyib Muhammed b. Hasan el-Kannûcî, *el-Bulğa ilâ Usûli'l-Luğa*, thk. Suhâd Hamdân Ahmed es-Sâmerrâî, Tikrit, s. 107.

¹⁰⁷⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 179; İbn Manzûr, a.g.e., C: XII, s. 118.

mananın dışında mecazî bir manaya hamletmek ikinci ihtimaldir. Yani “*Kâfir ile namaz kılmayan kişi aralarındaki benzerliğe binaen teşbih yapılmıştır.*” dememiz mümkündür. Her iki ihtimalde de kişinin inkâr etmediği karinesi bizleri hakiki manadan mecaza gitmeye zorlamaktadır.¹⁰⁷⁹

İbn Rüşd’e göre hadisin nassının bu iki ihtimal dışında anlaşılması mümkün değildir. Yani İbn Rüşd, “*Namazın farz olduğuna inandığı halde terk eden kişinin kâfir olduğu*” görüşünü bu hadisten istinbât etmenin Arap dili açısından mümkün olmadığı kanaatindedir. Ancak birçok müctehidin tercih ettiği “*kâfir olur*” görüşü¹⁰⁸⁰ İbn Rüşd’ün işaret ettiği gibi zayıf bir istidlâl değildir. Bu görüş gerek naslarla gerekse nasların Arap dili kaide ve kuralları çerçevesinde yorumlamasıyla müdelleldir. Şöyle ki;

Hadiste zikredilen كَفَرَ lafzı lügatte inanmanın zıttı olup yalanlamak, inkâr etmek manalarında kullanılmaktadır.¹⁰⁸¹ Dolayısıyla bu lafzı hakiki manasıyla anlamaya engel bir durum söz konusu değildir. Namaz kılmamanın küfür olduğu görüşünde olanlar, بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ “*Kişi ile küfür arasındaki tek fark namazı terk etmektir*”,¹⁰⁸² إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ تَرْكُ الصَّلَاةِ “*Muhakkak ki kişi ile şirk arasındaki tek fark namazı terk etmektir*”¹⁰⁸³ vb. hadis-i şeriflerden hareketle “*namaz kılmamak*” başlı başına kâfirlik sayılacağını ifade etmektedirler.¹⁰⁸⁴ Dolayısıyla onlara göre kişinin farz olduğunu ikrâr etmesi hükmü değiştiren bir karine değildir. Yani İbn Rüşd ve diğer müctehidlere göre lafzı mecaza götüren karine Ahmed b. Hanbel ve onun görüşünde olan müctehidler açısından mevcut değildir. Çünkü onlar “*Elfâz-ı Küfür*”¹⁰⁸⁵ gibi namazı kılmamayı da mücerret küfür sebebi saymışlardır. Dolayısıyla onlara göre hadiste zikredilen kelimeyi hakiki manasıyla anlamaya engel bir karine bulunmamaktadır. Tüm deliller bir araya getirildiğinde hadis-i şerifteki كَفَرَ lafzını

¹⁰⁷⁹ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 179.

¹⁰⁸⁰ Bir kavle göre İmam Şafîî, Hanefilerden İmam Muhammed, Malikilerden İbn Receb, Sevrî, Evzaî, Sabelerden Ömer, Ali, Abdurrahman b. Avf, İbn Mesud, Muaz b. Cebel, İbn Abbas, Tabiinlerden Hasan, İbn Cübeyr, Nehaî, Şa’bî (Bkn: Abdurrahman b. İbrahim Ez-Zâhim, **El-Hıfâz fi Hukmi Târik-s Salâh**, Dâr-ul Fâdile, y.2002, s.20-21.)

¹⁰⁸¹ İbn Manzûr, **a.g.e.**, C: XII, s.118; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 179.

¹⁰⁸² Ebû Dâvûd, “**Sünnet**”, 15; Suyûtî, **Câmi’u'l-Ehâdîs**, C:XI, s.147.

¹⁰⁸³ İbn Kudâme, **a.g.e.**, C: III, s. 354.

¹⁰⁸⁴ İbn Kudâme, **a.g.e.**, C: III, s. 354.

¹⁰⁸⁵ Elfâz-ı Küfür için Bkz: Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı Küfür", **DiA**, 1995, C: XI, s. 26.

hakiki manada kabul edip “*Namazı terk eden kâfirdir*” hükmüne varmak Arap dili kaide ve kurallarının çizmiş olduğu sınırlar içerisinde.

Hanefî, Zahiri, Mâlikî ve Şafîîler, *كَفَرُ فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ* cümlesinde zikredilen *كَفَرُ* lafzını “*Müsteâr*” bir isim olduğunu kabul ederek, burada “*Teşbih*” yapıldığını söylemişler. Nitekim istiâre, “*Müşebbehün bih*” ya da “*Müşebbeh*”ten birinin söylenmediği bir teşbih dolayısıyla mecâzdir.¹⁰⁸⁶ Kâfir lafzının tek başına zikredilmesi ile “*İstiâre-i tasrihiyye*” yapılmıştır. Nitekim benzeyen zikredilmemiş benzetilen zikredilmiştir. Ayrıca konumuza delil teşkil eden hadis-i şerif istiârenin tüm şartlarını taşımaktadır. Şöyle ki “*Müsteâr minh*”, küfür olup “*Müsteâr leh*”, günahkârlıktır. “*Müstear*” ise *كَفَرُ* lafzı olup “*Camî*” yani müşâbehet alakası iki mana arasındaki benzerlik olan namazı terk etmektir. Lafzı hakiki manasından alıkoyan “*Karine-i mânia*” ise kişinin namazın farzıyetine inandığını itiraf etmesidir. Dolayısıyla bu cümlede “*İstiâre*” olduğunu söylemek Arap dili açısından uygundur. Kanaatimizce bu mana Arap diline en uygun olan manadır. İmam Mâlik ve Şafîî’nin küfre hükmetmediği halde öldürülür demelerinin nedeni Arap diline dayalı bir istidlâl olmayıp, onlar bu konuda Hz. Ebu Bekir’in (ö. 13/634) zekât vermeyenlerle savaşmasını delil olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁸⁷

Görüleceği üzere Arap dili açısından hadis-i şerifi iki şekilde anlamlandırmak mümkündür. Ancak Arap dili açısından bir görüş tercihi yapmak pek de mümkün görünmemektedir. Burada eğer bir tercih yapılması gerekirse bu tercihin ilgili âyet, hadis vb. delillerin bir araya getirilmesi ile yapmak mümkündür. İşte bundan ötürü İbn Rüşd konu hakkındaki tercihini şöyle ifade etmektedir:

“*كَفَرُ* lafzının hakiki manada olup cümlede tevilin olmadığı görüşüne -elimizde bir delil bulunmadığı için- gidilemez. Zira böyle bir küfür şeriata göre sabit olmamış, bilakis bu adam Müslüman olduğu için kanının helâl olmadığı sabit olmuştur. Çünkü bu adam şeriatta kanı helal olduğu sabit olan hadisin saydığı¹⁰⁸⁸ üç kişinin dışındadır. Bunu iyice düşün. Çünkü -Allah bilir- bu gâyet açık bir şeydir. Dolayısıyla hadis-i

¹⁰⁸⁶ Bulut, a.g.e., s:207.

¹⁰⁸⁷ Şafîî, a.g.e., C: II, s. 563.

¹⁰⁸⁸ Abdullah bin Mesud (ra)’dan rivâyet edildiğine göre: Rasullullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Müslüman kişinin kanı üç şey haricinde helal olmaz; İmandan sonra kâfir olan, evlendikten sonra zina eden, adam öldüren.” (İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 179; Buhârî, “*Diyat*”, 6.)

şerifte iki ihtimal kalmaktadır; Ya كَفَرَ lafzının hakiki manaya hamledersek sözde bir mahzûf takdir etmeliyiz ya da onu müsteâr (mecaz) manaya hamletmeliyiz. Nitekim kâfir olduğu için veya ceza olarak öldürülmesi gereken kimseler naslarla açıkça bildirilmişken “bu adam her ne kadar mümin ise de hüküm bakımından kâfirin hükmüne tabidir” demek usule aykırıdır. İşte bu açılardan böyle sözleri (Namaz kılmayanın kâfir olacağını veya öldürülmesi gerektiği) kabul etmek günah işleyeni tekfir edenlerin sözlerine benzemektedir.”¹⁰⁸⁹

3.3. KİNAYEDEN KAYNAKLI İHTİLAFLAR

Örtülü anlatım da denilebilen kinâye, “Sözü gerçek anlamına da gelebilecek şekilde, başka bir anlamda kullanmak”¹⁰⁹⁰ olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla kinâye de lafzı hakiki manasında kullanmaya engel bir karine söz konusu değildir. Bu yönüyle mecazdan ayrı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Bir cümle veya lafzın kinâye olabilmesi için belâgat âlimleri, “*Meknî bih*” ve “*Meknî anh*” olmak üzere iki unsurun varlığını şart koşmuşlardır. Meknî bih, kinâye yapılan lafzı ifade ederken, meknî anh, kinâyenin anlamını ifade etmektedir. Ayrıca Meknî bih cümle içinde açıkça geçerken, meknî anh cümle içerisinde lafzî olarak yer alan bir unsur değildir. Kinâyeyi birkaç başlık altında inceleyen belâgat âlimleri genel hatlarıyla onu “*Sıfattan kinâye*”, “*Zattan kinâye*” ve “*Nisbetten kinâye*” olmak üzere üç kısma ayırmışlardır.¹⁰⁹¹

3.3.1. Karşı Cinsle Temasın Abdesti Bozması

Kadının elinin erkeğe, erkeğin elinin kadına temasının abdesti bozan eylemlerden sayılmasında müctehidler ihtilâf etmişlerdir.¹⁰⁹² Detaylıca incelediğimizde konu ile alakalı olarak altı farklı görüşün¹⁰⁹³ ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bu ihtilafların birçoğu dilden kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla müctehidler Arap dilinden kaynaklanan ihtilaflarını iki görüş altında toplamamız mümkündür. Birinci görüş İmam Şafî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel’in

¹⁰⁸⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 180.

¹⁰⁹⁰ Abdulkâhir el-Cürçânî, *et-Tarîfât*, s. 240; Kazvînî, a.g.e., s. 241.

¹⁰⁹¹ Kazvînî, a.g.e., s. 242.

¹⁰⁹² İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s. 44; İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 77.

¹⁰⁹³ Emine Esin GÖÇ, “*Lemsü’ n-nisâ*”nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (2008/2), 73-90, s.73-74.

görüşüdür ki; “Kadına erkeğin veya erkeğe kadının cildinin teması ile abdest bozulur”¹⁰⁹⁴ şeklindedir. Ancak Mâlik ve Ahmed b. Hanbel temasın haz almak maksadı taşımasını veya haz almayı şart koşmuşlardır.¹⁰⁹⁵ İmam Ebû Hanife’nin görüşü ise, “Ciltlerin birbirine teması abdesti bozmaz”¹⁰⁹⁶ yönündedir.

Müctehidler konu ile alakalı hükmü, *وَإِنْ كُنْتُمْ جُنْبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ* “Eğer cünüp olursanız temizlenin. Şâyet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayakyolundan gelirse yahut kadınlarla temas ederse, bu hallerde su bulamadığınız takdirde temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin.”¹⁰⁹⁷ âyet-i kerimesinden istinbât etmişlerdir. Bu âyet-i kerimeden hareketle karşı cinsin cildine temasın abdeste etkisinde ihtilaf etmektedirler. İbn Rüşd, fakihlerin bu ihtilâflarının sebebini şu şeklide aktarmaktadır;

“Âyet-i kerimedeki *لَامَسَ* lafzı Arap dilinde müşterek bir lafız olup, Araplar bu kelimeyi bazen “dokunmak” bazen de “cinsi münasebet” manasından kinâye olarak kullanmaktadırlar. Dolayısıyla bazıları *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* cümlesini gusûl abdesti almayı gerektiren cinsi münasebet manasında kabul ederken, diğerleri “elle temas” manasında kabul etmişlerdir.”¹⁰⁹⁸

İbn Rüşd’ün *لَامَسَ* lafzının Arap dilinde “Müşterek” lafız olduğu söylemi ıstilah açısından doğru değildir. Kanaatimizce İbn Rüşd, “Müşterek” tabirini sözlük manası ile kullanmış, bununla ıstilahî anlamı kastetmemiştir. Nitekim Arap dilinde bir lafzın “Müşterek lafız” olabilmesi için lafzın müşterek olduğu manaların tamamının hakiki anlamda kullanılması lazımdır. Manalarından biri hakikat, diğeri mecaz olan kelimeler Arap dilinde müşterek lafız olarak kabul görmemiştir. *لَامَسَ* lafzı ise Arap dilinde “dokunmak” manasına vaz’ olunmuş, “cinsi münasebet” ten kinâye olarak kullanılan bir lafızdır.¹⁰⁹⁹ Örneğin “Göz” ve “Pınar”, manalarına gelen *عَيْنٌ* (ayn) kelimesi müşterek bir lafız olarak kabul edilmiş, “Cesur kişi” manasından kinâye olan *أَسَدٌ* (esed)

¹⁰⁹⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 77; Nevevî, el-Mecmu, C:II, s.2; Ebû Tâhir İbn Beşîr, a.g.e., C:I, s. 254.

¹⁰⁹⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 77; İbn Kudâme, a.g.e., C: I, s.256.

¹⁰⁹⁶ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 77; Kâsânî, a.g.e., C:I, s.30.

¹⁰⁹⁷ Nisa 4/43, Maide 5/6.

¹⁰⁹⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 78.

¹⁰⁹⁹ İbn Manzûr, a.g.e., C: XII, s.326; Mâverdî, a.g.e., C: I, s. 184.

kelimesi müşterek bir lafız olarak kabul görmemiştir.¹¹⁰⁰ Dolayısıyla bu ihtilafın sebebinin lafzın hakiki veya kinâye anlamından kaynaklandığını söylemek Arap dili açısından daha doğrudur.¹¹⁰¹

Meselenin Arap dili açısından ihtilaf sebebinin tespitinden sonra mezheplerin anlam tercihinin şunlar olduğunu söylememiz mümkündür:

Kadınla erkeğin birbirine temasının abdesti bozacağını söyleyenler, âyet-i kerimedeki لَامَسَ fiilinin hakiki anlamıyla “*elle dokunma*” manasında kullanıldığını savunmuşlardır.¹¹⁰² Nitelim bu kelime, Arap dilinde “*elle dokunma*” manasına vaz‘ olunmuştur.¹¹⁰³ Bu manada şair şöyle demektedir;

وَأَلْمَسْتُ كَفِّي كَفَّهُ طَلَبَ الْغِنَى *** وَلَمْ أَدْرَ أَنَّ الْجُودَ مِنْ كَفِّهِ يُعْدِي¹¹⁰⁴

Elimi eline değdirdim zenginliği elde etmek için,

Bilmiyorum ki, cömertlik elinden bulaşır mı?

Şafîîler, âyet-i kerimedeki لَامَسَ lafzının hakiki manada olması gerektiğini, aksi bir mananın bazı yanlış anlaşılmalara neden olabileceğini Arap dili açısından yaptıkları bazı değerlendirmelerle ifade etmişlerdir. Onlara göre âyet-i kerimedeki لَامَسَ fiili “*Dokunmak*” manasındadır. Nitekim لَامَسَ lafzının mecaz olduğuna dair bir karine yok ise lafzı hakiki anlamında kabul etmek gerekir.¹¹⁰⁵ Özellikle kinâyeli lafızlarda öncelik hakiki mananın tercihidir.¹¹⁰⁶ Âyet-i kerimede lafzı mecaza götürecek bir karine olmadığından لَامَسَ fiili, hakiki anlamında kabul edilmelidir.

Yukarıdaki bilgilerin yanı sıra Şafîîlere göre لَامَسَ lafzını kinâye kabul etmemize âyet-i kerimenin nazmı da uygun değildir.¹¹⁰⁷ Böyle bir kabul cümlede

¹¹⁰⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 46-48; Bu görüşler ve gerekçeleri için ayrıca Bkz. Cüveynî, *a.g.e.*, C: I, s. 343; Gazzâlî, *a.g.e.*, C: II, s. 71; Alâeddin es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 343-345.

¹¹⁰¹ Abdüsselam Tavîle, *a.g.e.*, s.177.

¹¹⁰² İbn Rüşd, *a.g.e.*, C:I, s. 77; İbn Abdilberr, *a.g.e.*, C: III, s. 47.

¹¹⁰³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, C: XII, s.326.

¹¹⁰⁴ Mâverdî, *a.g.e.*, C: I, s. 185.

¹¹⁰⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâîr*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1411/1990, s. 63.

¹¹⁰⁶ İbn Abdilberr, *a.g.e.*, C: III, s. 55.

¹¹⁰⁷ Mâverdî, *a.g.e.*, C: I, s.185.

tekrarı gerektirmektedir ki tekrar dilciler tarafından hoş karşılanmayan bir durumdur.¹¹⁰⁸ Şöyle ki;

Âyet-i kerimede takdim ve tehir vardır. Dolayısıyla âyet-i kerimenin manası; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ، أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ، أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ، فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَأَطَّهَرُوا مَا لَمَسُوا مِنْ أَفْئِدَتِكُمْ إِنْ أَصَابَكُمْ مَاءٌ فَسَتَمِطُوا فَتَطَيَّبُوا. *“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman veya içinizden biriniz ayakyolundan geldiği zaman veya kadınlara dokunduğunuz zaman, yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın). Eğer cünüp olursanız gusûl alın. Şayet hasta veya yolculuk halinde olup da su bulamazsanız, temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin)”*¹¹⁰⁹ mealindedir. Buradan hareketle âyet, ilk olarak abdesti bozan durumları إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ cümleleri ile bildirmiştir. İkinci kısmında وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا *“Eğer cünüp olursanız temizlenin”*¹¹¹⁰ cenâbet olan kişinin yıkanması gerektiğini bildirmektedir. Âyet-i kerimenin devamında ise وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ *“Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız”*¹¹¹¹ cümlesi ile gusûl ve namaz abdesti olmayan kişinin hangi durumlarda teyemmüm abdestine izin verildiği bildirilmektedir. Dolayısıyla وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا cümlesiyle cinsi münasebet ifade edildiğinden لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ cümlesi abdesti bozan bir eylem olmalıdır. Bu cümleden *“cinsel ilişki”* kastedilmiş denildiğinde cünüp kişinin namaz abdesti alması gerektiği anlaşılmaktadır. Eğer âyet-i kerimede takdim ve tehirin varlığını kabul etmeden لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ cümlesi ile *“cinsel ilişki”* kastedilmiş denilirse وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا cümlesinin ifade ettiği manasının aynısını ifade etmektedir. Dolayısıyla böyle bir söylem ile cümlede tekrarı kabul etmemiz gerekmektedir. Hâlbuki belagat âlimlerine göre cümledeki fazlalığın manaya bir katkısı yok ise bu durum gereksiz uzatma *“Tatvîl”* olarak kabul edilir.¹¹¹² Bu da fesâhate uygun görülmemektedir.¹¹¹³

Ayrıca âyet-i kerimede takdim ve te'hirin olmadığını kabul etmek mümkün değildir. Nitekim böyle bir kabulde hastalıkla yolculuğun abdest almayı gerektiren

¹¹⁰⁸ Kurtubî, a.g.e., C: V, s. 224; Şâfiî, a.g.e., C:II, s. 37.

¹¹⁰⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C: I, s. 128; İbn Rifa, a.g.e., s. 16.

¹¹¹⁰ Maide 5/6.

¹¹¹¹ Nisa 4/43, Maide 5/6.

¹¹¹² Kazvîni, a.g.e., s. 139.

¹¹¹³ Bulut, a.g.e., s: 44.

birer sebep sayıldıkları zannolunacaktır. Çünkü *وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* “Şâyet hasta veya yolculuk halinde veya içinizden biri ayakyolundan gelirse veya kadınlarla dokunursa” cümlesindeki hastalık ve seferin hadesi gerektiren ayakyolundan gelme ve kadına dokunma eylemlerine atıf yapılması âyet-i kerimede takdim ve te’hir olduğunu gösteren karinedir. Dolayısıyla *لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* cümlesini cinsel ilişkiden kinâye olarak kabul edersek âyet-i kerimenin manası yanlış anlaşılmaktadır. Tüm bu deliller *لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* cümlesinin cinsel ilişkiden kinâye olmadığını, hakiki manada dokunmak olduğunu ortaya koymaktadır.¹¹¹⁴

Hanefiler ise âyet-i kerimede geçen *لَمَسَ* fiilinin cinsi münasebetten kinâye olduğunu söylemektedirler.¹¹¹⁵ Nitekim onlara göre buradaki fiilin *النِّسَاءَ* (kadınlar) lafzına izafe edilmesi karine olarak görülmektedir. Çünkü Arap dilinde *لَمَسَ* fiili *النِّسَاءَ* lafzına izafe edildiğinde cinsi münasebetten kinâye olarak kullanılmaktadır.¹¹¹⁶ Örneğin Araplar *لَمَسْتُ الْمَرْأَةَ* “Kadına dokundum” dediklerinde *جَامَعْتُهَا* “Onunla cinsel ilişkiye girdim” kastetmektedirler.¹¹¹⁷ Nasıl ki *وَطَّءَ* kelimesi “Ezmek” manasına vaz‘ olduğu halde bir kişi *فُلَانٌ وَطَّءَ زَوْجَتَهُ* dediğinde Araplar, bu sözden “*Fılan, eşiyle beraber oldu (cinsel ilişki yaşadı)*”¹¹¹⁸ manasından başka bir mana anlamazlar.

Ayrıca *لَمَسَ* fiilinin mufâale kalıbında gelmesi kelimenin cinsi münasebetten kinâye olduğuna bir diğer karinedir.¹¹¹⁹ Şöyle ki mufâale babında gelen eylemin karşılıklı yapılan eylemleri bildirmesi lazımdır.¹¹²⁰ Dokunmak ise tek tarafın gerçekleştirdiği bir eylemdir. Dolayısıyla burada ikinci ihtimal olan iki tarafında ortak olarak gerçekleştirdiği “*Cinsi münasebet*” manasını kabul etmek daha doğrudur.

Bu görüş sahipleri Kur’an-ı Kerim’in diğer tüm âyetlerinde kadın ile beraber kullanılan *لَمَسَ* fiillerinin cinsi münasebet ifade ettiğini savunmuşlardır. Örneğin Hz. Meryem’in *وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرًا* “*Bana bir erkek değmedi*”¹¹²¹, *مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ* “*Onlara*

¹¹¹⁴ Şeyhzade, a.g.e., C:III, s.331.

¹¹¹⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 78; Serahsî, a.g.e., C: I, s.68.

¹¹¹⁶ Abdüsselam Tavîle, a.g.e., s.178.

¹¹¹⁷ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulmu'min el-Kaysî, *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*, I-III, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006/1427, C:III, s.290.

¹¹¹⁸ İbnu'l-Kattâ' es-Sıkkîlî, a.g.e., C: III, s.329.

¹¹¹⁹ Abdüsselam Tavîle, a.g.e., s.178.

¹¹²⁰ Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullâh b. el-Merzubân, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasen Mehdîf, Alî Seyyid Alî, I-V, Beyrût, 2008, C: I, s.249.

¹¹²¹ Âl-i İmrân 3/47.

değmediğiniz sürece”¹¹²² ve “Onlara değmeden önce”¹¹²³ âyet-i kerimelerinin tamamında لَمَسَ fiili kadınlara izafe edildiğinde cinsi münasebetten kinâye olarak kullanılmıştır.

Ayrıca âyet-i kerimenin dizilişi لَمَسَ lafzını mecaz anlamayı gerektirmektedir. Nitekim âyet-i kerime ilk bölümünde namaz abdestinden, ikinci bölümünde وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا cümlesi ile cünüp olan kişinin ne yapması gerektiğinden bahsetmektedir. Son olarak ise su bulamayan abdestsiz ne yapması gerektiğini مِنَ الْعَائِطِ cümlesi, cenabet kişiyi ise لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ أَوْ cümlesi ifade etmiştir.¹¹²⁴ Ayrıca âyet-i kerimde tehir olmasını gerektiren bir karine de yoktur. Nitekim مِنَ الْعَائِطِ (ev) harfini وَ manasında kabul ettiğimizde gâyet açıkça anlaşılmaktadır.¹¹²⁵ (ev) harfinin وَ manasında gelmesi ise Arap dilinde var olan bir durumdur. Dolayısıyla bu kabuller çerçevesinde لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ cümlesini hades-i asgarı gerektiren bir eylem olarak kabul edersek âyet-i kerimde tekrar olduğunu söylememiz lazımdır.¹¹²⁶ Nitekim âyetin manası, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا أَرَدْتُمْ الْقِيَامَ إِلَى الصَّلَاةِ وَكُنْتُمْ مُحَدِّثِينَ حَدَّثًا أَصْعَرَ فَنَوَضُّوْا بِالْمَاءِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَنَوَضُّوْا بِالْمَاءِ أَيْضًا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى لَا تَسْتَطِيعُونَ اسْتِعْمَالَ الْمَاءِ أَوْ عَلَى سَفَرٍ وَ لَمْ تَجِدُوا مَاءً وَكُنْتُمْ مُحَدِّثِينَ حَدَّثًا أَصْعَرَ بِأَنْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ أَوْ كُنْتُمْ مُحَدِّثِينَ حَدَّثًا أَكْبَرَ بِأَنْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَنَبِّمُوا فَإِنَّ النَّيْمَ طَهَارَةٌ فِي الْحَالَتَيْنِ “Ey iman edenler! Namaz abdestiniz yokken namaz kılmayı istediğinizde su ile namaz abdesti alın. Eğer cünüp olursanız su ile gusûl abdesti alın. Şâyet ayakyolundan geldiğinizden ötürü namaz abdestiniz veya kadınlarla cinsi münasette bulunduğunuzdan ötürü gusûl abdestiniz olmadığında suyu kullanmaya engel bir hastalık veya yolculuktan dolayı su bulamadığınız takdirde teyemmüm edin. Nitekim teyemmüm her iki hades için de geçerli olan bir temizliktir.”¹¹²⁷ mealindedir. Âyet-i kerimedeki “meknî bih”, لَمَسَ lafzı olup “meknî anh” ise cinsel ilişkidir. Dolayısıyla âyet-i kerimde لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ cümlesi cinsi münasebetten kinâye olarak kullanılmıştır.

¹¹²² Bakara 2/236.

¹¹²³ Bakara 2/237.

¹¹²⁴ Kâsânî, a.g.e., C: I, s.45

¹¹²⁵ Cessâs, Âhkâmu'l-Kur'ân, C: IV, s. 3.

¹¹²⁶ Serahsî, a.g.e., C: I, s. 68.

¹¹²⁷ Abdüsselam Tavîle, a.g.e., s.179.

Malik ve Ahmed b. Hanbel'in "Temasta haz alma" şartını koşmaları onların لَمَسَ lafzını hakikat ve mecaz anlamlarında cem yoluna gittiklerini göstermektedir. Nitekim haz alındığında bir yönüyle cinsi münasebet manasını ifade etmekle beraber el ile dokunma manasını da ifade etmektedir.¹¹²⁸ İbn Rüşd, bu görüşün zayıf olduğunu şu cümlelerle söylemektedir:

*"Âyetten her iki manayı da anlamak ise zayıf bir te'vildir. Nitekim Araplar, cümle içerisindeki müşterek lafızları tek bir manada kullanır, kelimenin bütün manalarını kastetmezler. Bu durum Arap dilinde açıkça bilinen bir şeydir."*¹¹²⁹

Kanaatimizce İbn Rüşd'ün bu gerekçesi onun ifade ettiği gibi Arap dilinde açıkça bilinen bir şey değildir. Onun bu gerekçeyi sunmasının altında yatan neden lafız müşterek olarak kabul etmesidir. Nitekim İbn Rüşd'ün bahsettiği bu kaide müşterek lafızlar için geçerli olan bir kaidedir.¹¹³⁰ Ancak kinâyeli lafızlar için aynı şeyi söyleyecek bir kural söz konusu değildir. Kaldı ki mecaz lafızların aynı anda iki manada kullanımı ihtilafıdır. Ayrıca ulemanın tamamı kinâyeli lafızlarda aksi bir delil olmadığı sürece bir lafızla iki mananın aynı anda kastedilebileceğinde müttefiktirler.¹¹³¹ Kinâyeli lafızlarda da bir karine-i mânia bulunmadığından hem hakiki hem de mecaz anlamı açısından manaları doğrudur.¹¹³² Dolayısıyla kinâyeli lafızlarda genellikle kinâye kasıt olsa da aynı anda iki manada da kullanılmasına engel bir kural Arap dilinde yoktur. Nitekim bir kişiye فُلَانٌ طَوِيلٌ نَجَادِهِ "Filancanın kılıcının bağı uzundur" cümlesi uzun kılıç bağı bulunan, uzun boylu bir kişi için kullanıldığında aynı anda her iki manada da kullanılmış olmasını engelleyen bir kural söz konusu değildir.

Konuyu detaylıca tahlil eden İbn Rüşd, لَمَسَ fiilini "Dokunmak" manasında kabul edenlere şöyle bir cevabın verilebileceğini söylemektedir:

"Arap dilinde bir lafzın mecaz manası hakiki manasından daha yaygın ise o kelime her kullanıldığında ilk anlaşılması gereken manası mecazdır. Örneğin الْعَائِلُ

¹¹²⁸ İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s. 47.

¹¹²⁹ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 79,80.

¹¹³⁰ Gazzâlî, a.g.e., C: II, s. 71; Alâeddin es-Semerkandî, a.g.e., s. 337-347; Râzî, a.g.e., C: I, s. 96-110.

¹¹³¹ Bkn; Abdüsselam Tavîle, a.g.e., s.172-173.

¹¹³² Râzî, a.g.e., s.343.

kelimesinin vaz' olunduğu hakiki manası “Yere düşen”,¹¹³³ “Yeryüzünün alçak tarafları”¹¹³⁴ gibi manalardır. Ancak Araplar, bu kelimeyi kullandıklarında “Def-i hacet” manasını anlamaktadırlar.”¹¹³⁵

Daha sonra yukarıda açıkladığımız takdim ve tehire işaret ederek kendi görüşünü şu gerekçeler ile aktarmaktadır:

“Benim kanaatime göre, لَمَسَ kelimesinden her iki mananın anlaşılması aynı veya aynıya yakın bir seviye mümkün olsa da “Cinsi münasebet” manası daha zahirdir. Nitekim Kur’an-ı Kerim “Mübaşeret” ve “Mess” kelimeleri ile cinsi münasebetten kinâye yapmaktadır. Ayrıca bu tercih birçok ihtilafı da ortadan kaldırmaktadır.”¹¹³⁶

Sonuç olarak tüm görüşler kendi içerisinde tutarlı olup Arap dili kaide ve kuralları içerisinde. Nitekim Arap dili açısından âyet-i kerimden her bir görüşe yol bulma imkânı vardır. Ancak gerek Hanefilerin gerekse İbn Rüşd’ün ortaya koymuş olduğu deliller âyet-i kerimede لَمَسَ lafzı ile cinsi münasebetten kinâye yapıldığı tercihinin öne çıkmasına ve Arap dili açısından daha doğru bir yaklaşım olduğunu göstermektedir.

3.3.2. Elbisedeki Necâsetin Hükümü

İslam dini temizliğe son derece önem vermiştir. Bu doğrultuda birçok emir ve yasak getirmiştir. Bu bağlamda İslam âlimleri, elbisede, mekânda ve bedende bulunan necasetin temizlenmesinin dinimizde var olduğu üzerinde icma etmişlerdir.¹¹³⁷ Nitekim bu durum şeriatça emredilmiş bir şeydir.¹¹³⁸ Ancak fakihler elbisede bulunan necaseti temizleme hükmünün farz veya sünnet-i müekkede olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.¹¹³⁹ Ebu Hanife, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve daha birçok müctehid, elbisede bulunan necasetin temizlenmesinin farz olduğunu söylemektedirler.¹¹⁴⁰ İmam Malik

¹¹³³ İbn Manzûr, a.g.e., C: X, s.144.

¹¹³⁴ Kurtubî, a.g.e., C: V, s. 220.

¹¹³⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 78,79.

¹¹³⁶ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 79.

¹¹³⁷ İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s. 205.

¹¹³⁸ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 148.

¹¹³⁹ İbn Abdilberr, a.g.e., C: III, s. 205; İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 148.

¹¹⁴⁰ Cessâs, Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, C:II, s.32; Bedruddîn el-Aynî, a.g.e.,C: I, s.701; Şâfiî, a.g.e., C:II, s.199; Mâverdî, a.g.e., C: I, s. 293; İbn Kudâme, a.g.e., C: II, s.464;

ise elbisedeki necaseti temizlemenin sünnet-i müekkede olduğunu savunmaktadır.¹¹⁴¹ Şu da var ki, bu hususta İmam Malik'ten yapılan bir diğer rivâyet necaset görüldüğü takdirde temizlemenin farz olduğu yönündedir.¹¹⁴²

Konunun ihtilaf sebebine ve tahliline geçmeden önce Malikilerin bu meseledeki görüşünün iyi bilinmesi son derece önemlidir. İbn Rüşd, Malikilerin konu ile alakalı asıl görüşlerinin sünnet-i müekkede olduğunu söylemektedir.¹¹⁴³ Aslında onların mezheplerinde bu tabir elbisedeki necasetin temizliğinin vacip olmadığını ifade etmemektedir. Nitekim Maliki mezhebinde farzlar, Kur'an'la farz olan ameller ve sünnetle farz olan ameller olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹¹⁴⁴ Dolayısıyla Malikilere göre bu hüküm sünnetle sabit olan bir vaciptir.¹¹⁴⁵ Yani onlar elbisedeki necasetin temizlenmesi ile alakalı fikhî hükmü, âyet-i kerimeden değil, sünnetten istinbât etmişlerdir. Buradan hareketle ihtilafın ulaşılan hüküm açısından lafzî bir ihtilaf olduğunu söylemek mümkün olsa da hükmün istinbât edildiği delil açısından hakikî bir ihtilaf olduğunu söylemek gerekir. Yani konu ile alakalı varılan hüküm netice itibariyle aynı olsa da, konunun delilleri farklılık göstermektedir.

Ulemanın elbisedeki necaseti gidermenin hükmünde ihtilaf sebepleri birkaç nedenden kaynaklıdır.¹¹⁴⁶ Biz Arap dilinden kaynaklı ihtilaf üzerinden konuyu tahlil edeceğimizden buradaki ihtilaf nedeninin İbn Rüşd'ün ifade ettiği ihtilaf nedenlerinden biri olan, “وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرْ” *“Elbiseni temizle”*¹¹⁴⁷ âyet-i kerimesi hakiki manada mı yoksa mecaz olarak mı kabul edilmiş¹¹⁴⁸ olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرْ *“Elbiseni temizle”*¹¹⁴⁹ âyet-i kerimesindeki تِيَابٌ (elbise) lafzının hakikat veya kinâyeye olduğu tercihi âyet-i kerimenin namaz kılacak kişinin elbisesindeki necaseti temizlemesi hükmüne delil olup olmayacağını ortaya koymaktadır.

¹¹⁴¹ İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 210; İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 148; İbnu'l-Kassâr, **a.g.e.**, s.375.

¹¹⁴² İbnu'l-Kassâr, **a.g.e.**, s.375.

¹¹⁴³ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 148.

¹¹⁴⁴ İbnu'l-Kassâr, **a.g.e.**, C:I, s.380.

¹¹⁴⁵ Kurtubî, **a.g.e.**, C: VIII, s. 262; İbn Abdilberr, **a.g.e.**, C: III, s. 210.

¹¹⁴⁶ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 148, 149.

¹¹⁴⁷ Müddessir 74/4.

¹¹⁴⁸ İbn Rüşd, **a.g.e.**, C:I, s. 147, 148.

¹¹⁴⁹ Müddessir 74/4.

Arap diline ثِيَابُ lafzı birçok şeyden kinâye yapılmıştır. Kurtubî, bu lafzın, “Amel”, “Kalb”, “Nefis”, “Beden”, “Aile”, “Ahlak” ve “Din” olmak üzere Arap dilinde yedi şeyden kinâye olarak kullanıldığını söylemektedir.¹¹⁵⁰

- a- Amelden kinâyedir. Araplar kötü fiiller işleyen kişi için إِنَّ فُلَانًا خَبِيثُ الثِّيَابِ “Filan kişi pis elbiselidir.”, iyi fiiller yapan kişi için ise إِنَّ فُلَانًا طَاهِرُ الثِّيَابِ “Filan kişi temiz elbiselidir.” demektedirler.¹¹⁵¹

Bu manada şair, Âmir b. Cehm’in çok fazla kötü ameli olmasına rağmen Hac yapmak istemesini kastederek¹¹⁵² şöyle demektedir;

لَا هُمْ إِنَّ عَامِرَ بْنَ جَهْمٍ *** أَوْ دَمَ حَجًّا فِي ثِيَابِ دُسْمٍ¹¹⁵³

Allah’ım, Amir b. Cehm,

Kirlenmiş bir elbise içinde haccetmeye niyetlendi.

- b- Kalpten kinâyedir.¹¹⁵⁴ Bu görüşe de İmruülkays’ın, âşık olduğu kişinin kalbinden çıkarmasının mümkün olmadığını onu kalbinden atmanın tek yolunun âşık olduğu kişinin kendi kalbinden şairin kalbini söküp almasıyla mümkün olduğunu ifade etmek üzere söylediği şu beyitleri delil getirilmektedir;

فَسَلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَنْسَلُ¹¹⁵⁵

Sen, söküp at elbisemi elbisenden ki sökülüp atılıversin.

- c- Nefisten kinâyedir.¹¹⁵⁶ İbn Abbas, Antere’nin (ö. 614 [?]) kerem sahibi olsa bile kişinin hatası olduğunda ona hatasının gösterilmesi gerektiğini ifade eden şu beyitleri ile bu manaya delil olarak getirmiştir;

فَشَكَّكَتْ بِالرَّمْحِ الْأَصَمِّ ثِيَابَهُ، *** لَيْسَ الْكَرِيمُ عَلَى الْقَنَاءِ بِمُحَرَّمٍ¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁰ Kurtubî, a.g.e., C: XIX, s.63.

¹¹⁵¹ Kurtubî, a.g.e., C: XIX, s.63.

¹¹⁵² İbn Manzûr, a.g.e., C: XII, s.199

¹¹⁵³ İbn Kuteybe, a.g.e., C: I, s.481.

¹¹⁵⁴ Kurtubî, a.g.e., C: XIX, s.63.

¹¹⁵⁵ İmruülkays, a.g.e., s.13.

¹¹⁵⁶ Kurtubî, a.g.e., C: XIX, s.63.

¹¹⁵⁷ İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s.46.

Uzun mızrağı elbisesine sapladım,

Kerim olana mızraklar haram değildir.

- d- Bedenden kinâyedir.¹¹⁵⁸ Nitekim bir Arap şairi olan Leyla, bazı develerden bahsederken şöyle demektedir;

رَمَوْهَا بِأَتْوَابِ خِفَافٍ فَلَا تَرَى *** لَهَا شَبَهًا إِلَّا النَّعَامَ الْمُنْفَرًا¹¹⁵⁹

(Develer) onu hafif elbiselerle beraber ileri attılar ki göremezsin,

Ona benzeyeni korkan deve kuşlarından başka.

Bu şiirde develerin üzerine binen kişilerle beraber ileri atıldığı ve çevik bir şekilde hücum ettiği ifade edilmiştir. اَثْيَابٌ خِفَافٍ (hafif elbiseler) tabiri binicilerinin zayıf bedenlere sahip olduklarından kinâyeye olarak kullanılmıştır.¹¹⁶⁰

- e- Aileden kinâyedir.¹¹⁶¹ Nitekim Araplar aile halkı için ثِيَابٌ lafzı ile eş anlamlı olan لِبَاسٌ (elbise) lafzını bu manada kullanmaktadırlar. Bu görüşe ise; “هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ” *“Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz”*¹¹⁶² âyet-i kerimesini delil getirmektedirler.

- f- Ahlaktan kinâyedir.¹¹⁶³ Bu manada şair şöyle demektedir;

وَيَحْيَى لَا يُلَامُ بِسُوءِ خُلُقٍ *** وَيَحْيَى طَاهِرٌ الْأَتْوَابِ حُرٌّ

Yahya kınanmaz kötü bir ahlaktan,

Yahya temiz elbiseli, hür bir adamdır.

Şair, beyitte Yahya'nın ahlakının iyi olduğunu kastetmektedir. Nitekim iyi ahlakta elbisenin ayıpları örttüğü gibi insanın bazı eksik ve noksanlarının görülmemesinin nedeni olarak ifade edilmiştir.

¹¹⁵⁸ Kurtubî, a.g.e., C: XIX, s.64.

¹¹⁵⁹ Leylâ binti Abdullâh el-Ahyeliyye, **ed-Dîvân**, thk. Hâlîl İbrâhîm el-Atiyye, Celîl el-Atiyye, Irak, Vizâretu's-Şekâfe, s. 70.

¹¹⁶⁰ Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî (ö.388/998), **Ğarîbu'l-Hadis**, thk. Abdulkerîm İbrâhîm el-Azbâvî, I-III, Dimeşk, 1402/1982, C: I, s. 232.

¹¹⁶¹ Kurtubî, a.g.e., C: XIX, s.64.

¹¹⁶² Bakara 2/187.

¹¹⁶³ Kurtubî, a.g.e., C: XIX, s.64.

elbisesinde necaset olduğunu söylememiştir ki bizler bu lafzı hakiki anlamına hamledeyim. (...) Eğer denilse ki; Mümkündür ki elbisesinde necaset olduğundan Allah ona bu emirle hitap etmiştir. Buna cevap olarak denilir ki; Necaset olmaması da mümkündür dolayısıyla ihtimaller üzerinden bir şeyin vacip olduğunu söylemek doğru değildir.”¹¹⁷⁰

Geçen cümlelerdeki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Malikilerin bu tercihlerinden anlaşılın durum eli kısa olduğu halde çevresi ve nüfuzu güçlü olan bir kişiye *إِنَّ فَلَانًا طَوِيلُ الْيَدِ* “*Fılan kişinin eli uzundur.*” demeye benzemektedir. Nasıl ki burada kişinin maddi eli kısa olduğu halde bu sözün hakiki anlamında kullanıldığını söylemek mümkün değilse âyet-i kerime için de hakiki manada olduğunu söylemek onlar açısından mümkün değildir.

Tüm bu tercihlerden bağımsız olarak *وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ* “*Elbiseni temizle*”¹¹⁷¹ âyet-i kerimesinde istiare olduğunu söyleyenler de vardır.¹¹⁷² Âyet-i kerimede *تِيَابٌ* lafzı, *دِنَارٌ* *تِيَابٌ*’ye “*Nübüvvet örtüsü*” benzetilmiştir. *تِيَابٌ* lafzının tek başına zikredilmesi ile “*istiâre-i tasrîhiyye*” yapılmıştır. Çünkü benzeyen zikredilmemiş benzetilen *تِيَابٌ* zikredilmiştir. Dolayısıyla âyet-i kerimede müsteâr minh, *تِيَابٌ* olup müsteâr leh, *دِنَارٌ* *تِيَابٌ*’dir. Müstear ise *تِيَابَكَ* lafzı olup Camî yani müşâhebet alakası her ikisinin de örtü oluşudur. Lafzı hakiki manasından alıkoyan karine-i mânia ise âyet-i kerimenin sebebi nüzulüdür. Hz. Peygamber’e (sav) müşrikler şair, mecnun gibi yakıştırmalarda bulunmuşlardır. Peygamber (sav), bu sözlerden son derece rahatsız olmuş ve evine giderek üzerini örtmüştür. Allah Teâlâ, onların bu sözlerinin Peygamber’i (sav) davet etmekten alı koymaması gerektiğini bildirmek adına *يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (۞) قُمْ فَأَنْذِرْ (۞) وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ* “*Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar! Sadece rabbinin büyüklüğünü dile getir*”¹¹⁷³ buyurmuştur. *وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ* “*Elbiseni temizle*”¹¹⁷⁴ emri ile de müşriklerin, manevi bir elbise olan *دِنَارٌ تِيَابٌ*’ye atılan bu iftiraları temizlemesi emredilmiştir.¹¹⁷⁵ Dolayısıyla

¹¹⁷⁰ İbnu'l-Kassâr, a.g.e., C: I, s. 379.

¹¹⁷¹ Müddessir 74/4.

¹¹⁷² Şeyhzade, a.g.e., C: VIII, s. 391.

¹¹⁷³ Müddessir 74/1-2-3.

¹¹⁷⁴ Müddessir 74/4.

¹¹⁷⁵ Şeyhzade, a.g.e., C: VIII, s. 391.

âyet-i kerimenin sibakı, lafzı hakiki anlamda kullanmaya karine-i mâniadır. Yani burada istiâre yapıldığını söylemek Arap dili açısından da uygundur.

Tüm bu farklı yaklaşımları değerlendiren İbnü'l-Arabî (ö.543/1149), âyet-i kerimede istiare olduğuna karine olarak getirilen rivâyeti reddettikten sonra âyet-i kerimenin maksadının umumî olduğunu dolayısıyla âyetin hem hakikat hem de kinâye manalarını ifade etmesine engel bir durum olmadığını söylemektedir.¹¹⁷⁶ Dolayısıyla âyet-i kerimenin gerek hakiki gerekse kinâye olan anlamının kabulü Arap dili açısından doğru bir yaklaşımdır. Ek olarak karine-i mânia olarak kabul edilen rivâyetin sıhhati sabit olduğunda âyet-i kerimede kinâye olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım gibi görülmemektedir. Nitekim Arap dilinde karine-i mânia olan cümlelerin kinâye olması kabul edilmemektedir.¹¹⁷⁷

3.3.3. Mu'tekif'in Cinsi Münasebette Bulunması

Ramazan ayının belli günlerinde kişinin kendisini mescitte ibadete vakfetmesi İslam dininde “*itikâf*” olarak adlandırılmıştır. Her ibadet gibi bu ibadet için de belli başlı kural ve kaideler getirilmiştir. Bunlardan birisi de itikâfta bulunan kişinin cinsi münasebette bulunmasının yasaklığıdır. Müctehidler, وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ, “*Mescidlerde ibadete çekilmişken kadınlarla mübaşeretle bulunmayın*”¹¹⁷⁸ âyet-i kerimesinden hareketle bu eylemin itikâfi bozan fiillerden olduğunda ittifak etmişlerdir.¹¹⁷⁹ İhtilaf noktaları ise dokunmak veya öpmek gibi fiillerin itikâfi ihlal eden eylemlerden olup olmadığıdır.¹¹⁸⁰

İmam Mâlik, dokunmak veya öpmek gibi fiillerin itikâfi bozan eylemlerden olduğunu söylemektedir.¹¹⁸¹ İmam Ebû Hanife ise meninin inzali söz konusu olmadığı sürece bu fiillerin hiçbirisinin itikâfi bozmadığı görüşündedir.¹¹⁸² Bu hususta iki

¹¹⁷⁶ İbn Arabî, a.g.e., C: IV, s.340.

¹¹⁷⁷ Bulut, a.g.e., s:215.

¹¹⁷⁸ Bakara 2/187.

¹¹⁷⁹ İbn Abdilberr, a.g.e., C:X, s. 317; İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 616.

¹¹⁸⁰ İbn Abdilberr, a.g.e., C:X, s. 317; İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 616.

¹¹⁸¹ Mâlik b. Enes, el-Mudevvene, C: I, s. 291; İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 616.

¹¹⁸² Serahsî, a.g.e., C: III, s.123; İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 616.

görüşü bulunan İmam Şafii, bir görüşünde İmam Mâlik gibi, bir diğerinde ise İmam Ebû Hanife gibi düşünmektedir.¹¹⁸³

İbn Rüşd'e göre müctehidlerin ihtilaf sebebi, âyet-i kerimedeki *وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ* “mübaşeretle bulunmayın” cümlesinin hakiki mana ile mecaz mana tercihinden kaynaklıdır.¹¹⁸⁴ İbn Rüşd, tahliline şu sözlerle devam etmektedir:

“Âyet-i kerimedeki *وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ* cümlesinden cinsi münasebet veyahut saydığımız diğer fiillerden ancak birisini anlamamız mümkündür. Yani İttifakla cima yani cinsi münasebet anlaşılır dersek, diğer şeylerin de kelimededen anlaşıldığını iddia edemeyiz. Nitekim bir kelime, bir kullanışta hem mecaz, hem hakiki manalara delâlet edemez.”¹¹⁸⁵

Yukarıda isimleri geçen üç müctehidin görüşlerini nakleden İbn Rüşd, bu sözleriyle İmam Malik'in görüşünü zayıf gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Maliki mezhebi cinsi münasebetin itikâfı bozduğunu söyledikleri halde aynı âyet-i kerimeden öpmek veya dokunmak gibi eylemlerin de itikâfı bozduğunu söylemektedirler. Bu ise *وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ* cümlesine hem mecaz hem hakiki anlamı aynı anda yüklemeyi gerektirmektedir.

Yaptığımız araştırmalara göre İbn Rüşd'ün gerek tespit etmiş olduğu ihtilaf sebebi gerekse konu ile alakalı tahlili birkaç açıdan uygun değildir. Şöyle ki:

Öncelikle İbn Rüşd, cümlenin müşterek lafız olduğu görüşündedir.¹¹⁸⁶ Dolayısıyla tahlilinin tamamını bu kabulden hareketle yapmaktadır. Ancak bu cümle müşterek değil kinâyeli lafızlardandır. Dolayısıyla cümlede bir karine olmadığı sürece iki mana için kullanılamaz demek isabetli bir yaklaşım değildir.¹¹⁸⁷ Bununla beraber kelimeyi İbn Rüşd'ün kabul ettiği gibi müşterek kabul etsek bile müctehidlerin bu ihtilaflarının nedeninin hakiki veya mecaz mana tercihinden kaynaklı olduğunu söylememiz doğru değildir. Âyet-i kerimedeki cümleyi hakiki anlamında kabul etmek birkaç açıdan mümkün değildir. Nitekim aynı âyet-i kerimede *فَالنَّ بَاشِرُوهُنَّ* “Şimdi artık

¹¹⁸³ Mâverdî, a.g.e., C: III, s. 499; İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 616.

¹¹⁸⁴ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 616.

¹¹⁸⁵ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 616.

¹¹⁸⁶ İbn Rüşd, a.g.e., C:I, s. 616.

¹¹⁸⁷ Bkn; Abdüsselam Tavîle, a.g.e., s.172-173.

mübaşeret edin”¹¹⁸⁸ cümlesi cinsel ilişkiden kinâye olarak kullanılmıştır. Çünkü Ramazan geceleri cinsel ilişkiye izin verildiği bu cümle ile bildirilmektedir. Bu karineye binaen lafzı hakiki anlamıyla kabul ettiğimizde itikâftaki kişinin cinsel ilişkide bulunmasının yasaklandığı hükmü anlaşılmamaktadır. Hâlbuki müctehidlerin tamamı *وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ* cümlesinden cinsi münasebetin kastedildiğinde müttefiktirler.¹¹⁸⁹ Yani cümle ittifakla cinsi münasebetten kinâyedir.

Malikilerin öpmek veya dokunmanın itikâfı bozacağı görüşleri *وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ* cümlesini hem kinâye hem de hakiki anlamda kabullerinden kaynaklı değildir. Onlar da diğer görüş sahipleri gibi cümleyi “*cinsel ilişki*” manasında kabul etmektedirler. Ancak cinsel ilişkinin mukaddimleri olan dokunmak ve öpmek gibi fiillerin *وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ* cümlesine dâhil olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁹⁰ Nitekim Malikiler, delillerinden birini şu cümlelerle ifade etmektedirler:

“*Cinsel ilişkinin mebadileri bulunmaktadır. Bunlar ise düşünce, bakma, dokunma, mulâabe ve mübaşerettir. Dolayısıyla âyet-i kerime bunları da haram kılmıştır.*”¹¹⁹¹ Ayrıca bir maliki fakihî olan İbn Rüşd el-Cedd’in “*bu fiiller şehvetle olursa itikâfı bozar*”¹¹⁹² görüşü, Malikilerin bu filleri cinsel ilişkiyle bağlantılı fiiller olarak kabul ettiklerini, *وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ* cümlesini “*cinsi münasebet*” manasında kabul ettiklerini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak bu konudaki ihtilaf hakiki veya kinâye anlam tercihinden kaynaklandığını söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Âyet-i kerimedeki cümle tüm müctehidlere göre cinsel ilişkiden kinâye olarak kabul edilmiştir. Bu hükmün kapsamını belirleyen ise konu hakkında rivâyet edilen hadis-i şerifler olup, müctehidlerin ihtilaf sebepleri farklı rivâyetleri kendilerine delil olarak kabul etmelerinden kaynaklanmıştır.

¹¹⁸⁸ Bakara 2/187.

¹¹⁸⁹ İbn Abdilberr, a.g.e., C:X, s. 317.

¹¹⁹⁰ İbn Bezîze, a.g.e., s. 550.

¹¹⁹¹ Ebûl-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. îsâ el-Bernesî el-Fâsî, **Şerhu Zerrûk Alâ Metni'r-Risâle**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I-II, Beyrût, 1427/2006, s. 466.

¹¹⁹² İbn Rüşd el-Cedd, a.g.e., C: I, s.257.

SONUÇ

İlk dönemlerden itibaren Müslümanlar, Kur'ân'ı ve onun tefsiri olan sünneti anlamaya yönelik ciddi gayretler içerisinde olmuşlardır. Bu iki kaynaktan elde ettikleri farklı yöntemlerle amaçları doğrultusunda hareket etmişlerdir. Henüz Peygamber (s.a.v.) hayatta iken aralarında bazı ihtilaflar söz konusu olmuştur. Bu ihtilafları Peygamber'e (s.a.v.) sorarak çözüme kavuşturmışlardır. Peygamber'in (s.a.v.) ağzından çıkan sözler vahiy ile desteklenmekte veya bir hata sudûr ettiğinde yine vahiy ile tashih edilmektedir. Ancak Peygamber'in (s.a.v.) vefatı ile bu kapı kapanmış, âdete Müslümanlar Kur'an ve sünnet metinlerinden karşılaştıkları problemleri çözmek sorunda kalmışlardır. Bunu yaparken de çözüm ile vahiy arasında irtibatı koparmamak zorundadırlar. Özellikle fetihlerin artarak İslam topraklarının Arap olmayan beldelelere kadar ulaşması, acemlerin Müslüman olması gibi etkenler bu metinlerin yanlış anlaşılmasına sebep olabilecek boyutlara ulaşmıştır. Bu bağlamda müçtehidler fıkıh ilmini veya ahkâmı bu tehlikeden koruma adına ilk dönemden itibaren Arap dilinin ölçülerini usul-u fıkıh kitaplarında konu edinmeye başlamışlardır.

Müçtehidler ortaya koydukları usul ile fikhî hükümleri istinbât etmişlerdir. Bu kurallar çerçevesinde birincil kaynak olarak Kur'an-ı Kerim'i kullanmışlardır. İkincil olarak ele alınan konu hakkındaki hadis-i şerifleri delil kabul etmişlerdir. Bunlar dışında başka delillere de müracaat ederek hüküm istinbât etmişlerdir. Kendilerince hükme etki eden deliller farklılık gösterse de tamamının ortak kabulü delillerin Arap dili sınırları içerisinde değerlendirilmesidir. Buradan hareketle müçtehidler ele aldıkları ayet-i kerime veya hadis-i şerifi kelime kelime tetkik ederek o delilden elde edilecek hükümlerin birincil aşamasını Arap dili kaide ve kuralları ile belirlemişlerdir. Bu bakış açısıyla aynı delilden ulaştıkları hükümde ihtilaf etmelerine rağmen hüküm ile lafız arasındaki bağı hiçbir zaman koparmamışlar, Arap dili sayesinde bu alakayı muhafaza etmişlerdir. Buradan hareketle müçtehid olabilmenin şartları arasında Arap dilini bilmek –tüm fakihler tarafından- ortak kabul olmuştur.

Fakihler ilk dönemden itibaren Arap dili sayesinde delil ile hüküm arasındaki bağı koparmadan hüküm istinbât etmişlerdir. Ancak zaman geçtikçe mezheplerin kitaplarında bu istidlâllere yer verilmemeye başlanması aradaki bu bağı varlığını gözler önünden kaldırmış, bir mezhebe bağlı olan fakih kendi mezhebinin bu

minvaldeki istidlâllerini bilse de diğer görüşlerin istidlâllerini göz ardı edebilmiştir. Özellikle Endülüs'te yaygın olan Malikî mezhebi müntesipleri yer yer mezhep taassubu göstermiş, Hanefî ve Şafîî mezhep müntesiplerine karşı farklı tavırlarda bulunmuşlardır. Hatta Ahmed b. Hanbel'in bir fakih olmadığı, muhaddis olduğu bu dönemde epeyce dillendirilmiştir. Bölge halkı tarafından Hanbelî mezhebi görüşleri birer esas gibi kabul edilmeye başlanmıştır. Böyle bir ortamı yaşayan İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid* adlı eserinde ilk dönemden itibaren yaşanan ihtilafları ele almış dört mezhep ve diğer fakihlerin görüşlerinin de Kur'an ve sünnetten alındığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda İbn Rüşd, ihtilaf hangi meseleden kaynaklanıyor ise o konu üzerinde durmuştur. Örneğin ihtilaf bir hadisten kaynaklı ise her fakihin görüşüne farklı bir rivayet getirerek fakihlerin görüşlerinin delilleri olduğunu ispat etmiştir. Bu ihtilaf sebeplerinden birisi de Arap dilinden kaynaklı olan ihtilaflar olmuştur. Ele aldığı konuda yine aynı minvalde her bir müctehidin Arap dili sınırları dışına çıkmadığını, yaptıkları farklı istinbâtlarda Arap dilinden farklı delilleri olduğunu gözler önüne sermiştir.

İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid* adlı eserindeki Arap dili kaynaklı ihtilaflar incelendiğinde fakihlerin delil olarak aldıkları metinde zikredilen lafızları Arap dilindeki vaz' edildiği manaya özen göstererek yorumladıkları görülmektedir. Arap olsun acem olsun hiçbir fakih kendi kültür vb. etkenler ile lafzı anlamlandırmamıştır. Müctehidler, lafız vaz'ı itibariyle tek bir manaya geliyorsa o mananın dışına çıkmamışlar, aralarında tek manalı lafızlarda lafızdan dolayı herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Ancak lafız vaz'ı itibariyle müşterek ise bu durum fakihler arasında yer yer ihtilaf konusu olmuştur. Bu bağlamda müşterek lafızlar müctehidler arasında ihtilaf konularından birisi olarak yer almıştır. Her bir fakih, önce lafzın müşterek olduğunu Arap şiiirleri ile tespit ederek, metinde yer alan müşterek lafzın manasını kendi açısından elde ettiği deliller ve karineler ile tespit etmiştir. Özellikle müşterek lafız türlerinden olan harf-i cerlerin hükümlere ve fakihlerin ihtilafına neden olan en önemli etkenlerden olduğu göze çarpan bir husustur. Fakihler cümlede geçen harf-i cerleri âdetâ bir nahiv âlimi gibi detaylıca inceleyerek bunların kaidelerini ayet-i kerimelere uygulamış, onlar üzerinden birçok hüküm istinbât etmişlerdir. Bu durum detaylıca incelendiğinde müctehidler harf-i cerleri en ince

ayrıntısına kadar bildiği görülmektedir. Dolayısıyla fakih olmak için harf-i cerlerin de bilinmesi gerektiğini söylememiz lazımdır.

Fakihler arasında ihtilafa neden olan lafız türlerinden birisi de menkul lafızlardır. Fakihler müşterek lafzı bildikleri gibi lafızların menkul olduğu şerî, ilmî ve örfî manaları da bilmektedirler. Bu manalar çerçevesinde istidlâlde bulunmuşlardır. Ayrıca lafzın anlam tercihini müşterek lafızlarda olduğu gibi Arap diline uygun olarak karineler ile yaptıklarını kaleme aldıkları eserlerinde nakletmişlerdir. Özellikle kimi hükümleri istinbât edilebilmesi için menkul lafızların anlamlarını bilmenin önemi ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla müçtehid olabilmek için bir lafzın sözlük anlamını bilmenin yeterli olmayacağı, bunun yanında o lafzın şerî ve ilmî anlamlarının yanı sıra delillin söylendiği dönemdeki örfî anlamını bilmenin de son derece önemli olduğu gözler önüne serilmektedir. Bunları bilmeyen bir kişinin kimi müçtehidlerin sözlerini anlayamayacağı bir gerçektir.

İbn Rüşd'ün müçtehidler arasında ihtilaflarına neden olduğunu söylediği bir diğer husus ise nahiv kurallarından kaynaklı ihtilaflar olmuştur. Fıkıh ilminin iki temel kaynağının fasih bir Arapça ile söylenmiş olması nahiv ilmini dolayısıyla i'râbı metni anlamada ön plana çıkarmıştır. İşte bu iki kaynağın fasih bir Arapça oluşu onları anlamada i'râbı ön plana çıkarmış, onlardan hüküm istinbât edebilmek için lafızlarının manasının bilinmesi gerektiği gibi i'râb kurallarının da bilinmesinin zaruri bir durum olduğunu göstermiştir. Nitekim Arapça metinlerden oluşan Kur'an ve Hadis metinlerinden hüküm istinbât etmek nahiv ilminin çizmiş olduğu i'râb sınırlarının bilinmesiyle mümkündür. Arap dilinin yapısından kaynaklı farklı i'râb ihtimalleri fakihlerin farklı hüküm istinbâtına neden olmuştur. Ancak delil üzerinden bir i'râbı esas alan fakih, kendisine kadîm Arap şiiirlerinden deliller getirmişlerdir. Özellikle zamirlerin mercii, istisnâ, atf ve ism-i mevsul gibi nahiv ilminde ihtilafa epeyce konu olan meseleler, aynı özelliklerini fikhî istinbâtlarda da göstermişlerdir. Fakihler ortaya koydukları nahiv kuralları ile istindâlleri ve yapılan itirazlara verdikleri cevaplar onların nahiv ilminde ve cümlelerin i'râbındaki ileri seviye bilgilerini göstermekte, nahiv ilmini, dolayısıyla i'râbı fakih için bilinmesi gereken ilimlerin ilk sıralarına taşımaktadır.

Belâgat ilmi ile etkileşim içinde olan fıkıh ilmi yer yer bu ilim dalından kaynaklı bazı ihtilaflarla karşılaşmıştır. Bir cümlede mecaz, istiâre veya kinâye gibi bir söyleyiş şeklinin varlığını iddia eden müctehid, bunun neticesinde hükme varırken bir diğer müctehid aynı metinden başka bir hüküm elde edebilmiştir. İşte bu ve benzeri Belâgat ilmi'nden kaynaklı birçok sebep fakihler arasında ihtilafa neden olmuştur. Fıkıh ilminin kaynağı olan Kur'an ve Hadis metinleri belâgat özellikleri ile iki ilmi birbiriyle alakadar kılmıştır. Bu iki kaynağın metinlerinin anlaşılması için belâgat ilmi'nin bilinmesi zarurî bir hal almıştır. Fakihin bu ilimden bağımsız olarak Kur'an ve Hadis metinlerini doğru anlaması mümkün değildir. Dolayısıyla Fıkıh ilmi, hakikat-mecaz, sarîh-kinâye gibi çeşitli kavramlar için Belâgat ilmi'nden yararlanmış, bu vb. birçok belâgat kavramını fıkıh usulü kitaplarına taşımıştır. Bununla beraber fıkıh ilmi, özellikle hükme etkisi olan “*Beyân*” üzerinde daha fazla durarak hükme etkiden ziyade cümleyi güzelleştiren “*Bedî*” ve muktezâ-i hâle uygunluğu tesbit eden “*Meânî*” üzerinde daha az durulmuş, bazen hiç temas etmemiştir. Bu disiplinin hükümle alakalı kısımlarını usul kitaplarına taşıyan fıkıh ilmi, kelimenin, cümle içindeki konumunu nahiv ilmi sayesinde belirlediği gibi sözün söyleniş biçim ve üslûpunu Belâgat ilmi sayesinde tespit edip sözü söyleyenin maksudını anlamıştır. Bu bağlamda usul-i fıkıh âlimleri, müctehid olabilmek yani Kur'an ve Sünnet metinlerinden hüküm istinbât edebilmek için kelimenin vaz'ını ve nahiv ilmini bilmeyi şart koştukları gibi Belâgat ilminin de bilinmesini şart koşmuşlardır. Bu minvalde hareket eden müctehidler delil ile hüküm arasındaki bağı yer yer belâgat ilmi sayesinde kurmuşlar, bu ilmin çizdiği sınırlar dışına çıkmamışlardır.

Sonuç olarak bu çalışma delilden fikhî hükümler istinbât edilebilmesi için Arap dilinin önemini ortaya koymaktadır. Dilin kaide ve kurallarını nahiv âlimi kadar bilmeyen bir fakihin alanında yeterli olamayacağı görülmektedir. Ayrıca yanlış veya eksik bilinen bir nahiv kuralının hükme de yansıtacağı görülmektedir. Bu bağlamda fıkıh ilmine adım atmanın birinci şartı Arap dilini bilmek olduğu, fakihi müctehid yapan birinci adımın bu alanda ileri seviyede bir bilgi birikimi olduğu görülmektedir. Bu konuda orta yollu bir söz söyleyecek olursak en azından “Müctehidin nahiv bilgisindeki derinliği fıkıh ilmindeki derinliğini gösterir” diyebilir.

KAYNAKÇA

- Abdilmelik el-Ensârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed: **ez-Zeyl ve't-Tekmile li Kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla**, thk. Abdusselam el-Herasî, Beyrut, Dâru'l Fikir, 1995.
- Abdulkâhir Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî: **Delâilu'l-İ'câz fî 'İlmi'l-Me'ânî**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fahr, Matba'atu'l-Medenî, Kahire, Cidde, Dâru'l-Medenî, 1413/1992.
- _____ **Avâmilu'l-Mieti'n-Nahviyye fî Usûli'l-İlmi'l-Arabiyye**, (Şerh: Halid el-Ezherî el-Cürcânî, thk. Bedrâvî Zehrân, Kahire, Dâru'l-Meârif, 1988.
- _____ **el-Miftâh fi's-Sarf**, thk. Alî Tefvîk el-Hamed, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- _____ **et-Ta'rîfât**, thk. Muhammed Bâsil Uyûn Es-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- _____ **Esrâru'l-Belâğa fî İlmi'l-Beyân**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut 1422/2001.
- _____ **Kitâbu't-Ta'rîfât**, thk. İbrâhîm el-Ebyârî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1405h.
- Abdulvâhid er-Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrulislâm Abdulvâhid b. İsmâîl b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî: **Bahru'l-Mezheb**, thk. Târik Fethî es-Seyyid, I-XIV, 2009.
- Abdurrahman b. İbrahim Ez-Zâhim, **El-Hılaf fi Hukmi Târik-s Salâh**, Dâr-ul Fâdile, 2002.
- Abdurrahman el-Makdisî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî el-Hanbelî: **eş-Şerhu'l-Kebîr Alâ Metni'l-Mukni**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Abdüsselam Tavîle, Abdülvehhab: **Eseru'l-Luğa fi İhtilafi'l-Muctehidin**, Darü's-Selam, 2.b., 2000.
- Acar, H. İbrahim: " Talâk ", **DİA**, 2010, C: XXXIX, s, 496-500.
- _____ "İddet", **DİA**, 2000, C: XXI, s, 466-471.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî: **el-Mesâil - Rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicistânî**, thk. Ebû Muâz Târik b. Avdillâh b. Muhammed, Mısır, Mektebetu İbn Teymiyye, 1420/1999.

- Ahmed el-Makdisî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrâhîm, **el-Udde Şerhu'l-Umde**, thk. Salâh b. Muhammed Avîda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî b. Âdillâh ed-Dimeşkî: **el-Fusûlu'l-Mufide fi'l-Vâvi'l-Mezîde**, thk. Hasan Mûsâ eş-Şâir, Ammân, Dâru'l-Beşîr, 1410/1990.
- Alâiddîn Alî, Muhammed b. Alâiddîn Alî ed-Dimeşkî: **et-Tenbîh Alâ Müşkilâti'l-Hidâye**, thk. Abdulhakîm b. Muhammed Şâkir, Enver Sâlih Ebû Zeyd, I-V, 1424/2003.
- Alâuddîn el-Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Buhârî: **Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî** (nşr.), I-IV, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Merzûkî el-İsfehânî: **Şerhu Dîvânu'l-Hamâse**, thk. Ğarîd eş-Şeyh, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Alî el-Hamevî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed: **el-Misbâhu'l-Munîr fi Ğarîbi's-Şerhi'l-Kebîr**, I-II, Beyrût, el-Mektebetu'l-İlmiyye.
- Alî es-Saîdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mukrim el-Adevî es-Saîdî: **Hâşiyetu'l-Adevî Alâ Kifâyeti't-Tâlibi'r-Rabbânî**, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî, I-II, Beyrût, Dâru'l-Fikr.
- Alphan, Mehmet Bahattin: **Fıkıh Usûlü Ve Nahiv Usûlü İlişkisi**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2019,
- Altıkulaç, Tayyar: "Ebû Amr b. Alâ", **DİA**, 1994, C: X, s, 94-96.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî Seyyiduddîn es-Sâlebî: **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, thk. Abdurrezzâk Afîfî, I-IV, Beyrût, el-Mektebu'l-İslâmî.
- Antâki, Muhammed: **El-Minhac fi'l-Kavaid ve'l-İ'rab**, Beyrut/Lübân, Dâru's-Şark el-Arabî.
- Anter, Abdul Hamit: **İlmu'l Vaz'**, 1. Baskı, Dâru'l-Dahriye, 2017/1438.
- Apaydın, H. Yunus: "İbn Rüşd", **DİA**, 1999, C: XX, s. 288-292.
- Atar, Fahrettin: "Nikâh", **DİA**, 2007, C: XXXIII, s. 112-117.
- Aydın, Mehmet Âkif: "Mehir", **DİA**, 2003, C: XXVIII, s. 389-391.
- Bahâuddîn el-Makdisî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrâhîm b. Ahmed: **el-Udde Şerhu'l-Umde**, thk. Salâh b. Muhammed Avîda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Bardakoğlu, Ali: "İbn Rüşd", **DİA**, 1999, C:XX, s. 254-257.

- Bedir, Murteza: "Züfer b. Hüzeyl", **DİA**, 2013, C: XLIV, s. 527-530.
- Bedruddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed: **el-Binâye Şerhu'l-Hidâye**, I-XIII, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- _____ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed: **Nuhabu'l-Efkâr fî Tenkîhi Mebânî'l-Ahbâr fî Şerhi Meânî'l-Âşâr**, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, I-XIX, 1429/2008.
- Beğavî, el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ: **et-Tehzîb fî Fıkhi'l-İmâm Şâfî**, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid, I-VIII, 1418 /1997.
- Bekrî ed-Dimyâtî, Ebû Bekr Osmân b. Muḥammed el-Bekrî ed-Dimyâtî Şatâ ed-Dimyâtî eş-Şâfî: **İânetu't-Tâlibîn alâ Halli Elfâzi Fethi'l-Muîn**, 1418/1997.
- Bezzâr, Ebûbekir Ahmed b. Amr b. Abdulhalık: **el-Bahru'z-Zehâr (Müsnedu'l-Bezzâr)**, thk. Mahfûz er-Rahman Zeynullah, Medine, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Bihârî, **Müsellemü's-Sübût (Gazzâlî, el-Müstasfâ içinde)**, Kahire, 1322.
- Bolay, M. Naci: "Delâlet", **DİA**, 1994, C: IX, s,119.
- BOLELLI, Nusrettin: "Nahivde Hadisle İstiḥad Meselesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakülte Dergisi*, 5-6, 1987, Kasım.
- _____ **Belâgat: Beyân-Meânî-Bedî İlimleri Arap Edebiyatı**, İstanbul, İfav, 9. bs., 2015.
- Buceyrimî, Suleymân b. Muhammed b. Ömer el-Buceyrimî el-Mısrî Şâfî: **et-Tecrîd li Nefi'l-'Ubeyd**, I-IV, 1369/1950.
- _____ **Tuhfetu'l-Habîb Alâ Şerhi'l-Hatîb**, I-IV, 1415/1995.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî: **el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar**, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır, I-IX, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 1422h.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhuddîn b. Hasen b. İdrîs el-Buhûtî el-Hanbelî: **Keşşâfu'l-Kınâ An Metni'l-İknâ**, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Bulut, Ali: **Belâgat-Meânî-Beyân-Bedî**, İstanbul, İfav 2. b., 2014.
- _____ **Bedî' İlmi**, İstanbul, İfav 1. b., 2016.
- _____ "Muhammed el-Medenî et-Trabzonî ve Risâle fî Beyâni mâ Yüzekker ve Yüennes vemâ Yetbeuhû mine'l-Fevâidi'l-Mühimme Adlı Eseri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 359-420, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2020.6.2.04>.

- Bûlûz, Muhammed Şerîf: **Terbiyetu Milketu'l İctihâd min Hilâl Kitâb Bidâyetü'l-Müctehid ve Kifayetü'l-Muktesid li-İbn Rüşd el-Hafîd**, Dâr-u Kunûz İşbîliye, 1433/2012.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî: **Âhkâmu'l-Kur'ân**, thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî, Beyrut, Dâru İhyâl't-Turâsi'l-Arabî, 1405.
- _____ **el-Fusûl fi'l-usûl**, I-IV, Vezâretu'l-'Evkâfi'l- Kuveytiyye, Kuveyt 1414/1994.
- _____ **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, thk. İsmetullâh İnâyetullah Muhammed vd., Dâru'l-Beşâir, 1431/2010.
- Cevâd Alî; **el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm**, I-XX, 1422/2001, C: XVII.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî: **Tâcu'l-Luğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, I-VI, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullâh: **el-Burhân fî usûli'l-Fıkh**, thk. Salâh b. Muhammed b. Avîda, I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- _____ **Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb**, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Cüzâmî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Hasen: **el-Lemha fî Şerhi'l-Mulha**, thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâidî, I-II, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 1424/2004.
- Çağrıçı, Mustafa: "İftira", **DİA**, 2000, C: XXI, s. 522-523.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Omer Dârekutnî el-Bağdâdî: **el-İlelu'l-Vâride fî'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyy**, thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî, I-X, Beyrut, Muessesetu'r-Reyyân, 1432/2011.
- Debâb, Abdulcevvad Atâ: **Hurufu'l-Meani ve Alakatuha bil-Hukmi's-Şer'i**, Kahire, Dâru'l-Menar.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ: **en-Necmu'l-Vehhâc**, I-X, 1425/2004.
- Desûkî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê: **Hâşiyetu'd-Desûkî Alâ's-Şerhî'l-Kebîr**, I,IV.
- Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvalar**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. b., İzmir, yy. 2018.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe: **el-Meânî'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Meânî**, thk. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr, I-III, Dâiratu'l-Mârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1368/1949.

- Durmuş, İsmail "Mütenebbî", **DİA**, 2006, C: XXXII, s. 195-200.
- _____ "Mecaz", **DİA**, 2003, C: XXVIII, s. 217-220.
- _____ "Nahiv", **DİA**, 2006, C: XXXII, s. 300-306.
- Ebû Bekr Ed-Demâmîni, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed: **Şerhüd Demamini ala Mugnil Lebib**, Dâru'l-Kütübi'l'İlmiyye, Beyrut, 2.c.
- Ebû Alî el-Fârisî, Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed b. Abdulğaffâr: **et-Tâ'likatu alâ Kitâbi Sîbeveyh**, thk. Avd b. Hamd el-Kûzî, I-VI, 1410/1990.
- Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Mirâr eş-Şeybânî: **el-Cîm**, thk. İbrahim el-Ebyârî, I-III, Kahire, el-Hey'etu'l-âimme, 1394/1974.
- Ebû Bekr Abdurrezzâk, Hemmâm es-Sanânî: **el-Musannef**, thk. Heyet, Kahire, Dâru't-Te'sîl, I-X, 1435/2015.
- Ebû Bekr el-Esedî, Ebû'l-Fadl Muhammed: **Bidâyetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc**, thk. Enver b. Ebû Bekr ed-Dâğistânî, I-VI, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân An Te'vîli' Âyi'l-Kur'ân**, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, I-XXIV, Dâru Hicr, 1422/ 2001.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-EşAs es-Sicistânî (ö.275/889), **Sunenu Ebî Dâvûd** (thk. Adil Muhammed, Ammâr Abbâs), I-VIII, Dâru't-Te'sîl, Kahire 1436/2015.
- Ebû el-Fidâ, İsmâîl b. Alî, **el-Kunnâş fî Fennî'n-Nahvi ve's-Sarf**, thk. Riyâd b. Hasen el-Havvâm, I-II, 2000.
- Ebû Hâka, Ahmed: **Mu'cemü'n-Nefâisi'l-Kebîr**, Beyrut, Darü'n-Nefâis, 1428/2007.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, **el-Musned**, (Bangledeş Baskısı), Dekkan 1423/2002.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî: **el-Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr**, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Muavvid, Beyrut 1422/2001.
- _____ **et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl**, thk. Hasen Hindâvî, I-XI, Dimeşk.
- Ebû Munzir, Seleme b. Muslim b. İbrâhîm: **el-İbâne fî'l-Lugati'l-Arabiyye**, thk. Abdulkerîm Halîfe vd., I-IV, MesKat, 1420/1999.
- Ebû Nasr el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî: **Muntahab min Sihâhi'l-Cevherî**.

- Ebû Saïd es-Sîrâfî, Ebû Saïd el-Hasan b. Abdullâh b. el-Merzubân: **Şerhu Kitâbi Sîbeveyh**, thk. Ahmed Hasen Mehdelî, Alî Seyyid Alî, I-V, Beyrût, 2008.
- Ebu Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-Îmâdî: **Îrşâdu'l-âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm**, Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Ebû Tâhir İbn Beşîr, İbrâhîm b. Abdussamed el-Mehdevî: **et-Tenbîh Alâ Mebâdi' i't-Tevcîh**, thk. Muhammed Bilhassân, I-II, Beyrut, 1428/2007.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Halef b. Feth b. Abdullâh b. Cubeyr: **et-Tavassut beyne Mâlik ve İbni'l-Kâsım fi'l-Mesâil elletî İhtelefâ fihâ min Mesâilil-Mudevvene**, thk. Bâhhu Mustafâ, Mısır, Dâru'd-Dîâ, 1426/2005.
- Ebu Zeyd el-Kayravânî, Ebû Muhammed Abdullâh: **Risâletu İbn Ebî Zeyd**, thk. Sâlih Abdussemeî, Beyrut, el-Mektebetu's-Sekafiyye.
- _____ **en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fi'l-Mudevveneti min Ğayrihâ mine'l-Ummehât**, thk. Hey'et, I-XV, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Ebû'l-Abbâs eş-Şerîsî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulmu'min el-Kaysî: **Şerhu Makâmâti'l-Harîrî**, I-III, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006/1427.
- Ebû'l-Abbâs, Abdullâh b. Muhammed el-Abbâsî: **el-Bedî fi'l-Bedî**, Dâru'l-Cîl, 1410/1990.
- Ebû'l-Alâ, Ahmed b. Abdullâh b. Suleymân b. Muhammed b. Suleymân: **Mucizu Ahmed (Şerhu li-Dîvânî'l-Mutenebbî)**.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Hanefî: **el-Kulliyât**, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî, Beyrût, Muessesetu'r-Risâle.
- Ebû'l-Hasen er-Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî: **Me'âni'l-Hurûf**, Beyrût, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008.
- Ebû'l-Hasen, Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nisâbûrî, **Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî**.
- Ebü'l-Kâsım, Ubeydullâh b. Hüseyin b. Hasen b. el-Cellâb el-Basrî: **et-Tefrî' fi FıKhi'l-Îmâm Mâlik b. Enes**, thk. Seyyid Kesrevî Hasen, I-II, Beyrût, 1428/2007.
- Eğînî, İbrahim Hakkı: **Metnun fi'l-vaz'**, İstanbul, Safâ ve Enver Matbaası, 1311.
- Elmalî, Hüseyin: "Ebû Temmâm", **DİA**, 1994, C: X, s. 241-243.
- Ya'merî, İbrâhîm b. Alî b. Muhammed b. Ferhûn: **ed-Dîbâcu'l-Muzheb fi Ma'rifeti A'yânî'l-Ulemâi'l-Mezheb**, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, 2 c., Kâhire, Dâru't-Turâs.
- Erkal, Mehmet: "Zenginlik", **DİA**, 2013, C: XLIV, s. 275-276.

- _____ “Nisab”, **DİA**, 2007, C: XXXIII, s. 138-140.
- Esen, Hüseyin: "Zina", **DİA**, 2013, C: XLIV, s. 440-444.
- Esmendî, Muhammed b. Abdulhamîd el-Alâ: **Tarîkatu'l-Hilâf fi'l-Fıkh beyne'l-E'immeti'l-Eslâf**, thk. Muhammed Zekî Abdulber, Kahire, Mektebetu't-Turâs, 1428/2007.
- Esterâbâdî, Radiyyuddin Muhammed b. Hasen el-İstirâbâzî en-Nahvî: **Şerhu'r-Radî ale'l-Kâfiye li'bni'l-Hâcib**, thk. Yusuf Hasan Ömer, Libya 1975.
- _____ **Şerhu Şâfiyyeti İbni'l-Hâcib**, thk. Heyet, Beyrut 1395/1975.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî (ö.1250/1834): **Fethu'l-Kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr**, thk. Abdurrahman Umeyre, Mensure: Dâru'l-Vefa/ Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1426/2005.
- Tirmizî, Ebû îsâ Muhammed b. îsâ (ö.279/893), **es-Sunen** (thk. Heyet), I-V, Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâK b. İbrâhîm b. el-Huseyn: **Mucemu Dîvânî'l-Edeb**, thk. Ahmed Muhtâr Umer, I-IV, Kâhire, 2003.
- Fayda, Mustafa: “Taberî, Muhammed b. Cerîr”, **DİA**, 2010, C: XXXIX, s. 314-318.
- Fazloğlu, Şükran: “Vaz' Maddesi”, **DİA**, 2012, C: XLII, s. 576-578.
- Ferh Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr: **el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân**, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyad, Dâru Âlemi'l-Kutub, 1423/2003.
- Fîrûzâbâdî, Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub: **el-Kâmûsu'l-Muhît**, thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî, 8. bs., Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Galâyini, Mustafa: **Câmiu'd-dürûsi'l-Arabiyye**, thk. Abdulmünîm Halîl İbrâhîm, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Baskı, 1434/2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed: **el-Vecîz (Râfiî'nin el-Azîz Şerhu'l-Vecîz'i ile birlikte)**, thk: Ali Muhammed Mu'avvad vd., Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997, I-XIII.
- _____ **el-Menhûl min Tâlikâti'l-usûl**, thk. Muhammed Hasen Heytû, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Dâru'l-Fikr, Beyrût, Dimeşk 1419/1998.
- _____ **el-Mustasfâ**, thk. Muhammed Abdusselâm Abduşşâfi, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- _____ **el-Vasît fi'l-Mezheb**, thk. Ahmed Mahmûd İbrâhîm, Muhammed Muhammed Tâmr, I-VII, Kahire, Dâru's-Selâm Kahire, 1417H.

- GÖÇ, Emine Esin: **“Lemsü'n-nisâ”nın Abdeste Etkisi Konusundaki Fikhî Tartışmalar**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 35 (2008/2), 73-90.
- Güç, Ahmet: "Kurban", **DİA**, 2002, C: XXVI, s. 433-435.
- Güman, Osman: **Nahiv-Fıkıh Usûlu İlişkisi –el-İsnevî Örneği**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- Halef, Abdurrahman: **Hulasat'ul ilmi'l Vaz'**, Dâr Dahrîye, 2018/1436.
- Hâlid el-Ezherî, Hâlid b. Abdullâh el-Curcâvî: **Şerhu't-Tasrîh Ale't-Tavdîh ev et-Tasrîh bi'Madmûni't-Tavdîh fi'n-Nahv**, I-II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî: **Kitâbu'l-Ayn**, thk. Mehdi el Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, IVIII, Beyrut, Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Halîl, İshâk b. Mûsâ Diyâuddîn el-Cundî el-Mısrî: **et-Tavdîh fi Şerhi'l-Muhtasari'l-Ferî li İbni'l-Hâcib**, thk. Ahmed b. Abdulkerîm Necîb, I-VIII, 1429/2008.
- Halîmî, Ebû Abdullâh Huseyn b. el-Hasen b. Muhammed b. Halîm el-Curcânî: **el-Minhâc fi Şu'abi'l-İmân**, thk. Hilmî Muhammed Fûde, I-III, 1399/1979.
- Harerî, Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Alevî: **Tefsîru Hadaiki'r-Ravhi ve'r-Reyhan Fî Ravabi ulûmi'l-Kur'ân**, Dar Tug ve Necah, Mekke.
- Hasan, Abbas: **en-Nahvu'l-Vâfi**, Kahire, Dâru-l Maarif.
- Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî (ö.388/998): **Ğarîbu'l-Hadîs**, thk. Abdulkerîm İbrâhîm el-Azbâvî, I-III, Dimeşk, 1402/1982, C: I, s. 232.
- Herevî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed: **Tehzîbu'l-Luğa**, thk. Muhammed Avd Mab, I-VIII, Beyrut, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî.
- Herevî, Ebû Sehl Muhammed b. Alî: **İsfâru'l-Fasîh**, thk. Ahmed b. Saîd b. Muhammed Kaşâş, I-II, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, Medîie 1420H.
- Heyet, **el-Mevsûatü'l-fıkhiyye el-Kuveytiyye**, Dâru's-selâsil, Kuveyt 1404-1427.
- Hırakî, Ebû'l-Kâsım Omer b. el-Huseyn: **Muhtasaru'l-Hırakî**, Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1413/1993.
- Hısnî, Ebû Bekr b. Muhammed: **Kifâyetu'l-Ahyâr fi Halli Ğâyetu'l-İhtisâr**, thk. Alî Abdulhamîd Baltacı, Muhammed Vehbî Suleymân, Dimeşk, Dâru'l-Hayr, 1994.

- Isparta, Ahmet, **Metin Oluşturmada Edatların Yeri**, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2010.
- İbn Abdilberr, Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr Nemerî: **el-İstizkar: li-mezahibi fukahai'l-emsar ve ulemâi'l-aktar**, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, I-XXXVII, Beyrût, Dâru Kuteybe, 1414/1993.
- _____ **İhtilâfu Akvâli Mâlik ve Ashâbih**, thk. Hamîd Muhammed Lahmar, 2003.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâc ed-Dîn Ömar b. Alî b. Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nu'mânî (ö.775/1374): **el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb**, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvid, I-XX, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1998.
- İbn Akîl el-Bagdâdî, Alî: **et-Tezkire fî'l-Fıkh**, thk. Nâsır b. Suûd, Riyad, Dâru İşbîliyâ, 1422/2001.
- İbn Akîl, Abdullâh b. Abdurrahman el-Akîl el-Hemedânî el-Mısrî: **Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik**, 1400/1980.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. el-Arabî el-İşbîlî: **Ahkâmu'l-Kur'ân**, I-IV, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Behâ el-Bagdâdî, Alî: **Fethu'l-Meliki'l-Azîz bi-Şerhi'l-Vecîz**, thk. Abdülmelik b. Dehîş, 1423H.
- İbn Beyye, Abdullah b. Şeyh Mahfuz: **Emali'd-delalat ve mecaliyyü'l-ihtilafat**, Dar İbn Hazm.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî: **Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî: **Sirru Sinâati'l-İ'râb**, I-II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Durustevyeh, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ca'fer b. Muhammed: **Tashîhu'l-Fasîh ve Şerhuhu**, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Kahire 1419/1998.
- İbn Ebî Şeybe, Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî: **el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr**, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, I-VII, Riyad, Mektebu'r-Ruşd, 1409H, VI.
- _____ Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî: **el-Musannef**, thk. Sa'd b. Nâsır eş-Şetrî, I-XXV, Riyad, Dâru Kunûzi İşbîliyâ, 1436/2015.
- İbn Ebî'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh İbn Ebî'l-Hadîd: **Şerhu Nehci'l-Belâğa**, thk. Muhammed Abdulkerîm en-Nemerî, I-XX, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.

- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris Kazvînî: **es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Luğatî'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Suneni'l-Arabi fî Kelâmihâ**, Muhammed Alî Beydûn, 1418/1997,
- _____ **Mucemu Mekâyîsi'l-Luğa**, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, I-VI, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 1423/2002.
- İbn Ferhûn, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed el-Yamurî: **el-Udde fî İ'râbi'l-Umde**, thk. Heyet, Devha, Dâru'l-İmâm el-Buhârî, I-III.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî: **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî**, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, I-XIII, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî: “**Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc**”, **Havâşî Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc**, Kahire, Matbaatü Mustafa Muhammed, ts.,
- _____ **Tuhfetu'l-Muhtâc fî Şerhi'l-Minhâc**, I-X, el-Mektebetu't-Ticâriyye, 1357/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî Kurtubî: **el-Muhallâ bi'l-Âsâr**, thk. Abdulğaffâr Suleyman el-Bundârî, I-XII, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1424/2002.
- İbn Hişam el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah Cemaluddin b. Yusuf b. Ahmed b. Abdullah: **Muğni'l-Lebîb an Kütubi'l-E'ârîb**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrût, el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010.
- _____ **Muğni'l-Lebîb An Kutubi'l-Eârîb**, thk. Dr. Mâzin el-Mubârek/Muhammed Alî Hamdullâh, Dimeşk, Dâru'l-Fikr, 1985.
- _____ **Şerhu Şuzûri'z-Zehab fî Marifeti Kelâmi'l-Arab**, thk. Abdu'l-Ğanî ed-Dekr, Suriye, eş-Şeriketu'l-Muttehide li't-Tevzî.
- _____ **Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâî, I-IV, Dâru'l-Fikr li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi.
- _____ **Katrü'n-nedâ ve Bellü's-sadâ**, Beyrut, Mektebetu'l-Asriyye, 2006.
- İbn Hişâm el-Lahmî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed: **el-Medhal ilâ Takvîmi'l-Lisân**, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemâilî: **el-Muğnî**, thk. Abdullâh et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, I-XV, Riyad, Alemu'l-Kutub, 1417/1997.

- _____ **Kâfî fî Fıkhi'l-İmâm Ahmed**, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî: **Edebu'l-Kâtib**, thk. Muhammedu'd-Dâlî, Muessesetu'r-Risâle.
- _____ **Ğarîbu'l-Hadîs**, thk. Abdullâh el-Cebbûrî, I-III, Matba'atu'l-ânî, Bağdâd 1397/1977.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö.273/887), **es-Sunen** (thk. Heyet), I-IV, Dâru't-Te'sîl, 1435/2015.
- İbn Mâlik, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî: **el-Mudevvene**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV, 1415/1994.
- İbn Mâlik, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Mâlik et-Tâi el-Cîyânî Cemâl ed-Dîn: **Şerhu Teshîli'l-Fevâid**, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, I-IV, 1410/1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem: **Lisânü'l-arab**, 18 c., 3. bs., Beyrut, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, yy..
- İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Omar b. Mâze el-Hanefî: **el-Muhîtu'l-Burhânî fî'l-Fıkhi'n-Numânî**, thk. Abdulkerîm Sâmi el-Cundî, I-IX, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Muflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed: **el-Mubdi fî Şerhi'l-Mukni**, I-VIII, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Nuceym, Zeynuddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nuceym el-Mısırî: **el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik ve Minhâtu'l-Hâlik ve Tekmiletu't-Tûrî** (thk.), I-VIII, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî.
- İbn Ömer en-Nahvî, Ebû Amr Osman: **el-İdâh fî şerhi'l-Mufassal**, thk. Musa Benay el-'Alîlî, Irak, Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şûûni'd-dîniyye.
- İbn Rifa el-Ensârî, Ebû'l-Abbâs Necmuddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî: **Kifâyetu'n-Nebîh fî Şerhi't-Tenbîh**, thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsallûm, I-XXI, 2009.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Cedd Kurtubî: **el-Mukaddimâtu'l-Mumehhidât**, thk. Muhammed Huccî, I-III, Beyrût, 1408/1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd Kurtubî: **Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid**, thk. Mâcid Hamvî, I-IV, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 1416/1995.
- _____ **Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid**, thk: Abdullah b. İbrahim b. Abdullah ez-Zâhim, Dâr İbni Cevzî, 1. Baskı, 1431 h.

- İbn Sâîğ, Ebû Abdullâh Muhammed b. Hasen el-Cuzâmî: **el-Lemha fî Şerhi'l-Mulha**, thk. İbrahim b. Sâlim es-Sâldî), I-II, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 1424/2004.
- İbn Sîde, Ebû el-Hasan Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî: **el-Muhassas**, thk. Halîl İbrâhim Ceffâl, I-V, Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1996.
- İbn Sikkît, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk: **İslâhu'l-Mantık**, thk. Muhammed Marab, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Berekât Mecduddîn Abdisselâm b. Abdillâh b. el-Hadr b. Muhammed İbn Teymiyye el-Harrânî: **el-Muharrar fî'l-Fıkh Alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel**, I-II, Riyâd, Mektebetu'l-Meârif, 1404/1984.
- _____ **Şerhu'l-'Umde fî'l-Fıkh (Kitâbu's-Salât)**, thk. Hâlid b. Alî b. Muhammed el-Muşeykih, Riyâd, 1418/1997.
- İbn Yûnus, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Yûnus es-Sikillî: **el-Câmi' li Mesâili'l-Mudevvene**, 1434/2013.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım: **el-Eddâd**, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrût, 1407/1987.
- _____ **ez-Zâhir fî Meânî Kelimâti'n-Nâs**, thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin, I-II, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1412/1992.
- _____ **Şerhu'l-Kasâidi's-Seb'it-Tıvâli'l-Câhiliyyât**, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn.
- İbnu'l-Ferrâ, Muhammed b. el-Huseyn: **el-Mesâilu'l-Fıkhıyye min Kitâbi'r-Rivayeteyn ve'l-Vecheyn**, thk. Abdulkerîm b. Muhammed el-Lâhim, Riyad 1405/1985.
- İbnu'l-Ğarâbilî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Kâsım b. Muhammed: **Fethu'l-Karîbi'l-Mucîb fî Şerhi Elfâzi't-Takkrîb - el-Kavlu'l-Muhtâr fî Şerhi Ğâyeti'l-İhtisâr**, el-Caffân ve'l-Câbî, Beyrût, Dâru İbn Hazm, 1425/2005.
- İbnu'l-Hâcib, el-Kurdî el-Mâlikî: **el-İzâh fî Şerhi'l-Mufassal**, thk. İbrahim Muhammed Abdullâh, Dar-u Sadeddin 1. Baskı, 1421/2010.
- İbnu'l-Kassâr, Ebû'l-Hasen Alî b. Omer İbnu'l-Kassâr el-Bagdâdî: **Uyûnu'l-Edille fî Mesâili'l-Hilâfi beyne Fukahâi'l-Emsâr**, thk. Abdulhamîd b. Sa'd b. Nâsr es-Su'ûdî, I-III, Riyad, 2006.
- İbnu'l-Mehâmîlî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Şâfiî: **el-Lubâb fî'l-Fıkhî's-Şâfiî**, thk. Abdulkerîm b. Suneytânel-Umerî, Medine, Dâru'l-Buhârî, 1416H.

- İbnu'n-Nâzım, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh ed-Dımeşkî: **Şerhu İbnu'n-Nâzım alâ Elfiyyeti İbn Mâlik**, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, 1420/2000.
- İbnu'n-Nehhâs, Ebû Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî: **et-Ta'fika âlâ'l-Mukarreb**, thk. Cemîl Abdullâh Avîda, 1424/2004.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî en-Nahvî: **el-Usûl fî'n-Nahv**, thk. Abdulhuseyn el-Fetlî, I-III, Beyrut, Mu'essesetu'r-Risâle.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Osman b. Ömer en-Nahvî (v. 646/1249): **el-İdâh fî**
- İbnü's-Sıddik el-Gumarî, Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Sıddik: **el-Hidâye fî tahrîci ehâdisi'l-bidâye**, thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı-Adnan Ali Şellak, 8 c., Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 2010.
- İbrahim Kâfi Dönmez, "Oruç", **DİA**, 2007, C: XXXIII, s. 416-425.
- İlhan, Avni: "Bâtıniyye", **DİA**, 1992, C: V, s. 190-194.
- İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî: **El-Burhân Fî Usûli'l-Fıkh**, thk. Salâh b. Muhammed b. Avîda, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997.
- İmrânî, Ebü'l-Huseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-İmrânî el-Yemenî Şâfiî: **el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî**, thk. Kâsim Muhammed en-Nûrî, I-XIII, Cidde, Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- İmruülkays, İmruülkays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, **Dîvânu İmri'i'l-Kays**, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl, Kahire, Dâru'l-Maârif.
- İrbilî, Alaaddin b. Ali, **Cevâhiru'l-Edeb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab**, Matbaatu Vâdi'n-Nîl elMisriyye, 1294.
- İsâm el-İsferâyînî, İbrâhîm b. Muhammed: **el-Etvalu Şerhi Talhîsi Miftâhi'l-'Ulûm**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, I-II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, C: I, s. 258.
- İshâk el-Kevsec, Ebû Yakûb İshâk b. Mansûr b. Behrâm el-Mervezî: **Mesâilu'l-İmâm Ahmed ve İshâk b. Râheveyh**, I-IX, Medîne, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1425/2002.
- İsnevî, Ebû Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen: **el-Hidâye ilâ Evhâmi'l-Kifâye**, thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâslûm, 2009.
- _____ **el-Kevkebu'd-Durrî**, thk. Muhammed Hasen Avvâd, Ammân, Dâru Ammâr, 1405h.
- _____ **et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû ale'l-Usûl**, thk. Muhammed Hasen Heytu, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1400H.

- İşbili, Ebü'l-Hasan Ali b. Mü'min İbn Usfur: **Şerhu Cümeliz-Zeccâci**, III, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Kadî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed Kadî Abdulvehhâb b. Alî: **el-Maûne ala Mezhebi Âlimi'l-Medîne**, thk. Hamîş Abdulhak, I-III, Mekke, Mektebetu'l-Mustafâ, 1415/1995.
- _____ **et-Telkîn fi'l-Fıkhî'l-Mâlikî**, thk. Ebî Uveys Muhammed el-Hasanî et-Tavvânî, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- _____ **el-İşrâf Alâ Nuketi Mesâili'l-Hilâf**, thk. el-Habîb b. Tâhir, I-II, Beyrût, 1420/1999.
- Kâdî el-Huseyn, Ebû Alî el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî: **et-Ta'likât**, thk. Alî Muhammed Mu'avvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, I-II.
- Kâdî, Abdu'n-Nebî b. Abdi'r-Resûl: **Dustûru'l-'Ulemâ: Câmi'u'l-'Ulûm fi Istilâhâtî'l-Funûn**, I-IV, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Kaffâl, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed: **Hilyetu'l-Ulemâ fi Ma'rifeti Mezâhibi'l-Fukahâ**, thk. Yâsîn Ahmed İbrahîm Derâdike, I-VIII, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 1988.
- Kallek, Cengiz: "Bidayetü'l-Müctehid", **DİA**, C: VI, s. 133-134.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs: **Envâru'l-Burûk fi Envâri'l-Furûk**, thk. Halîl el-Mansûr, I-IV, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Karlıdağ, H. Bekir: "İbn Rüşd", **DİA**, 1999, C:XX, s. 257-288.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî el-Hanefî: **Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'**, I-VII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kayravânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd: **ez-Zebân Mezhebi'l-İmâm Mâlik**, thk. Muhammed el-Alemî, I-II, 1432/2011.
- Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasan el-Hanbelî: **el-Hidâye Alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed**, thk. Abdullatîf Hemîm, Mâhir Yâsîn el-Fahl, Muessesetu Ğarrâs, 1425/2004.
- Keşnâvi, Ebu Bekr b. Hasan: **Eshelül Medârik Şerhu İrşadis Salik fi Mezhebi İmamîl Eimmeti Malik**, 3 c., 2. Bs., Lübnan, Dâru'l-Fikr.
- Kılavuz, Ahmet Saim: "Elfâz-I Küfür", **DİA**, 1995, C: XI, s. 26-27.
- Kılıç, Hulusi: "Belâgat", **DİA**, 1992, C: V, s. 380-383.
- Kılıçer, M. Esat: "Ehl-İ Re'y", **DİA**, 1994, C: X, s. 520-524.

- Kirmânî, Ebû Muhammed Harb b. İsmâîl b. Halef: **Mesâilu Harb b. İsmâîl el-Kirmânî**, thk. Muhammed b. Abdullâh, Beyrut, Muessesetu'r-Reyyân, 2013.
- Koca, Ferhat "Müşterek", **DİA**, 2006, C: XXXII, s. 172-174.
- Koç, Sadık- DELİÇAY, Tahsin: "ARAP DİLİNDE HARF-İ TA'RİF", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 12, Sayı: 2, Sayfa: 196, ELAZIĞ-2002.
- Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed: **et-Tecrîd**, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Alî Cuma Muhammed, I-XII, Kâhire, 1427/2006.
- Kuşçu, Ali: **Unkûdü'zevâhir fi's-sarf**, thk. Ahmed Affî, Kahire, Matbaatu dâri'l-kütübi'l-Mısıryye, 2001.
- Kutluer, İlhan: "Zaman", **DİA**, 2013, C: XLIV, s. 111-114.
- Lahmî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed er-Ribî: **et-Tabsira**, thk. Ahmed Abdulkerîm Necîb, Katar, Vizâretu'l-Evkâf, 1432/2011.
- Lebîd b. Rabîa, Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik el-âmirî: **ed-Dîvân**, thk. İhsân Abbâs, Kuveyt, et-Turâsu'l-Arabî, 1962
- Leylâ el-Ahyeliyye, Leylâ binti Abdullâh: **ed-Dîvân**, thk. Halîl İbrâhîm el-Atıyye, Celîl el-Atıyye, Irak, Vizâretu's-Şekâfe, s. 70.
- Leysî, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî: **el-Hayevân**, I-VII, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Mahallî, Celâleddîn: **el-Bedrî't-tâli' fi Halli Cem'i'l-Cevâmi'**, Dimeşk, Müessesetü'r-Risale Naşirun, 2005, 2c.
- Mahmut Kaya, "Aristo", **DİA**, 1991, C: III, s. 375-378.
- Mâlekî, Ebû Cafer Ahmed b. Abdinnûr b. Ahmed b. Râşid: **Rasfü'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-meânî'**, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat, Dimeşk, Darü'l-Kalem.
- Mâlik b. Enes: **el-Muvatta' (Rivâyetu Yahyâ el-Leysî)**, thk. Muhammed er-Râvendî, İdrîs b. ed-Dâviye, Muhammed İzzu'-Dîn, I-II, Meclisu'l-İlmî, Fas 1434/2013.
- _____ **el-Muvatta(Rivâyetu'l-Ka'nabîl)**, thk. Abdulmecîd et-Turkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1419/1999.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî: **el-Hâvî'l-Kebîr fi Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî**, thk. Alî Muhammed Me'ûd, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, I-XIX, Beyrut, Dâru'l-Kutubil-İlmiyye, 1419-1999.

- _____ **el-İknâ fî'l-Fıkhi's-Şâfiî**, thk. Hıdır Muhammed Hıdır, Tahran, Dâr İhsân, 1420H.
- _____ **en-Nuket ve'l-Uyûn**, thk. Seyyid b. Abdilmasûd b. Abdirrahîm, I-VI, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- Mâzerî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî es-Sıkillî: **İdâhu'l-Mahsûl min Burhâni'l-Usûl**, thk. Ammâr et-Tâlibî.
- _____ **Şerhu't-Telkîn**, thk. Muhammed el-Muhtâr es-Selâmî, I-V, 2008.
- Mecmeu'l-Lugati'l-Arabiyye: **el-Mu'cemu'l-Vecîz**, Mısır, Dâru't-Tahrîr, 1980.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî: **el-Hidâye ilâ Bulûğî'n-Nihâye**, thk. eş-Şâhid el-Bûşihî, I-XIII, Mecmuatu Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ebûbekr: **el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî**, thk. Tallâl Yûsuf, I-IV, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
- Mervezî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Semânî: **el-İstilâm fî'l-Hilâfi beyne'l-İmâmeyni's-Şâfiî ve Ebî Hanîfe**, thk. Nâyif b. Nâfi el-Omerî, Dâru'l-Menâr, 1412/1992.
- Mevsilî, Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî el-Hanefî: **el-İhtiyâr li Ta'îlî'l-Muhtâr**, thk. Abdullatîf Muhammed Abdurrahmân, I-V, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Meydânî, Abdulganî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Ganîmî ed-Dimeşkî el-Meydânî el-Hanefî: **el-Lubâb fî Şerhi'l-Kitâb**, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, I-IV, Beyrût.
- Molla Hüsrev: **Mir'at**, İstanbul, 1312.
- Mubberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Ezdî: **el-Muktedab**, thk. Muhammed Abdulhâlık Azîme, I-IV, Beyrut, Âlemu'l-Kutub.
- Mueyyid el-Alevî, Ebû İdrîs Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Zeydî el-Huseynî el-Alevî et-Tâlibî el-Mulekkab bi'l-Mueyyid billah: **et-Tirâz li'Esrâri'l-Belâğati ve'Ulûmi Hakâiki'l-İ'câz**, I-III, Beyrût, el-Mektebetu'l-Ansariyye, 1423.
- Mufaddal ed-Dabbî, Mufaddal b. Muhammed b. Yalâ ed-Dabbî: **el-Mufaddaliyyât**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdusselâm Muhammed Hârûn, Kahire, Dâru'l-Maârif, 1361h.
- Munbicî, Ebû Muhammed Alî b. Ebî Yahyâ Zekeriyyâ b. Mes'ûd el-Ensârî; el-Hazrecî: **el-Lubâb fî'l-Cemi beyne's-Sunneti ve'l-Kitâb**, thk. Muhammed Fadl Abdulaziz el-Murâd, I-II, Dimeşk – Beyrût, Dâru'l-Kalem - ed-Dâru's-Şâmiyye, 1414/1994.

- Murâdî, Ebû Muhammed Bedr ed-Dîn Hasan b. Kâsim b. Abdullâh: **el-Cenâ'd-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî**, thk. Fahreddîn Kabâve - Muhammed Nedîm Fâdil, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992.
- _____ **Tevdîhu'l-Mekâsid ve'l-Mesâlik bi'Şerhi Elfiyeti İbn Mâlik**, I-III, 1428/2008.
- Mûsâ el-Yahsubî, Ebû'l-Fadl İyâd: **et-Tenbîhâtu'l-Mustenbita Alâ'l-Kutubi'l-Mudevvene ve'l-Muhtelita**, thk. Muhammed el-Vesîk, Abdulmunîm Humeytî, I-III, Beyrut 1432/2011.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî: **el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl Ani'l-Adl ilâ Resûlillâh**, thk. Heyet, I-VII, Kahire, Dâru't-Te'sîl, 1435/2014.
- Mutenebbî, Ebû't-Tîb Ahmed b. el-Huseyn el-Kûfî: **ed-Dîvân**, thk. Abdulvehhâb İzâm, Lecnetu't-Te'lîf.
- Mutî' el-îd, Takiyyuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Alî b. Vehb: **Şerhu'l-İlmâm bi Ehâdisi'l-Ahkâm**, thk. Muhammed Hallûf el-Abdullâh, I-V, 1430/2009.
- Muzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ: **Muhtasaru'l-Muzenî**, thk. Muhammed Abdulkâdir Şâhîn, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Nâzıru'l-Ceyş, Takiyyuddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdiddâim et-Teymî: **Temhîdu'l-Kavâid bi Şerhi Teshîli'l-Fevâid**, thk. Alî Muhammed Fahir vd., I-XI, Kâhire, 1428.
- Nefrâvî, Ahmed b. Ğânim b. Sâlim el-'Ezherî el-Mâlikî: **el-Fevâkihu'd-Devvânî Alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayravânî**, 2 c., Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. ŞuAyb el-Horâsânî (ö.303/916), **el-Muctebâ, es-Sunenu's-Suğrâ** (thk. Heyet), I-IX, Dâru't-Tesîl, Kahire 1433/2012, C:II, s.29.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hafızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmud: **Kenzu'd-Dekâik**, thk. Sâid Bekdâş, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1432/201.
- _____ **Keşfü'l-Esrar Şerhü'l-Musannef ala'l-Menar ma'a Şerhi Nuri'l-Envar ala'l-Menar**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, c 2.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref: **Şerhu'n-Nevevî Alâ Muslim**, I-XVIII, Beyrût, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- _____ **el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb**, Dâru Âlemi'l-Kitâb, 1423/2003.
- _____ **Ravdatu't-Tâlibîn ve 'Umdetu'l-Muftîn**, thk. Zuheyr eş-Şâvîş, I-XII, Beyrût, el-Mektebu'l-İslâmî, 1412/1991.

- _____ **Tahrîru Elfâzi't-Tenbîh**, thk. Abdulğani ed-DaKar, Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1408/1987.
- _____ **Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Luğât**, I-III, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1996.
- Nihâvendî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî: **el-İdâh fî İleli'n-Nahv**, thk. Mâzin el-Mubârek, Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 1986/1406.
- Nisâbûrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm: **el-İşrâf Alâ Mezâhibi'l-'Ulemâ**, thk. Ebû Hammâd Sagîr Ahmed b. Muhammed, I-X, 1425/2004.
- Okumuş, Fatih: "Setr-İ Avret", **DİA**, 2009, C: XXXVI, s. 576.
- Özel, Ahmet: "Adak", **DİA**, 1988, C: I, s. 337-340.
- Râfîû, Ebû'l-Kâsım Abdulkerîm b. Muhammed b. Abdulkerîm er-Râfîû el-Kazvînî: **el-Azîz Şerhu'l-Vecîz**, thk. Alî Muhammed Avd, Âdil Ahmed Abdurmevcûd, I-XIII, Beyrût, 1417/1997.
- Rakbi, Battal b. Ahmed b. Süleyman b. Battal: **En-Nazmü'l-Müsta'zeb fi Tefsiri Garibi Elfazi'l-Mühezze**, thk: Mustafa Abdulhafız Salim, 2 c., Mekke, Mektebetü'l Ticariyye, 1988.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer et-Teymi: **el-Mahsûl**, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî, Muessesetu'r-Risâle, 1418/1997.
- Recrâcî, Ebû Alî Huseyn b. Alî b. Talha: **Refu'n-Nikâb An Tenkîhi's-Şihâb**, thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâh, Abdurrahmân b. Abdullâh el-Cebrîn, I-VI, Riyad, 1425/2004.
- Reyhanî, Muhammed Abdurrahman: **Vavu'r-Rabt: Vazaifuhâ ve Delaletuhâ "ulumu el-Luga"** Kahire, 1998.
- Rıza, Ahmed: **Mu'cemu metni'l-luga: Mevsua Lugaviyye Hadîse**, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayat, 1958.
- Sa'd, Mahmûd Tevfîk: **Delâletu'Elfaz 'Inde'l-Usûliyyîn, Matba'atu'l-Emâne**, Kahire, 1987.
- Sabbân, Ebû'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısırî: **Hâşiyetu's-Sabbân alâ Şerhi'l-Eşmûnî li Elfiyeti İbn Mâlik**, I-III, 1417/1997.
- Saîd el-Meâfirî, Ebû Osmân Saîd b. Muhammed el-Meâfirî Kurtubî summe es-SeraKustî : **Kitâbu'l-Efâl**, thk. Huseyn Muhammed Muhammed Şeref, Kâhire, I-IV, 1395/1975.
- Salim Ögüt, "Ehl-İ Hadîs", **DİA**, 1994, C: X, s. 508-512.
- Selmân, Ali Câsim: **Mevsûatu Meâni'l-Hurûfi'l-Arabiyye**, Ammân, Dâru'l Üsâme, 2003.

- Semânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî, **Kavâtî 'u'l-Edille fi'l-usûl**, thk. Muhammed Hasen İsmâil Şâfiî, I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1999.
- Semerkindî, Alâuddîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed: **Tuhfetu'l-Fukahâ**, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- _____ **Mîzânü'l-usûl**, thk. M. Zekî Abdülber, Katar 1404/1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl **el-Mebsût**, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis, I-XXX, Beyrût, 1414/1993.
- _____ **Usûlu's-Serahsî**, I-II, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Sıddîk Hasen Hân, Ebû't-Tayyib Muhammed b. Hasan el-Kannûcî: **el-Bulğa ilâ Usûli'l-Luğa**, thk. Suhâd Hamdân Ahmed es-Sâmerrâî, Tikrit.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Oşmân b. Kanber el-Hârişî: **el-Kitâb**, I-II, Kâhire, Mu'essesetu'l-Alemî, 1410h.
- Sufyân es-Sevrî, Ebû Abdullâh Sufyân b. Saîd b. Mesrûk el-Kûfî es-Sevrî: **Tefsîru's-Sevrî**, thk. Ebû Ca'fer Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Suğdî, Ebu'l-Hasan Alî b. el-Huseyn b. Muhammed el-Hanefî: **en-Nutef fi'l-Fetvâ**, thk. Salâhuddîn en-Nâhî, Ammân/Beyrût, Dâru'l-FurKân/Muessesetu'r-Risâle, 1404/1984.
- Suleymân, Buneyn el-Mısrî: **İttifâku'l-Mebânî ve İftirâku'l-Meânî**, thk. Yahyâ Abdurra'ûf Cebr, Ürdün Dâru Ammâr, 1405/1985.
- Suyûtî, Celâlu'd-Dîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr: **el-Eşbâh ve'n-Nezâir**, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1411/1990.
- _____ **el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân**, Birinci Baskı, Dâru İbn Kesîr, Dımask-Beyrut, 1987.
- _____ **el-Muzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve Envâihâ**, thk. Fuâd Alî Mansûr, I-II, Beyrût, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1418/1998.
- _____ **Hemmea'l-Hevâmi' fi Şerhi CemmeA'l-Cevâmi'**, thk. Abdu'l-Hamîd Hendâvî, I-III, Mısır, el-Mektebetu't-Tevfikiyye.
- _____ **Mu'tereku'l-AKrân fi İ'câzi'l-Kur'ân: İ'câzu'l-Kur'ân ve Mu'tereku'l-Akrân**, I-III, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Sürücü, Muhammed Salih: **Vaz' İlmi ve "El-'Ucâletü'r-Rahmiyye**, Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-

6710 Aralık / December 2019, 13: 557-590, (İnceleme ve Değerlendirme).

Şa'ban, Muhammed İsmail: **Usûlü'l-fıkıh: Târîhuhu ve Ricâlühû**, Mekke, Dârü's-seslâm, 1419.

Şâfî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs: **el-Umm**, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, I-XI, Dâru'l-Vefâ, el-Manssûre 1422/2001.

_____ **er-Risâle**, thk. Ahmed Şakir, Mısır, Mektebetu'l-Halebî, 1358/1940.

_____ **el-Musned**, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl, I-IV, Kuveyt, Şeriketu Ğirâs, 1425/2004.

Şakiru'l-Hanbelî: **Usûl-i Fıkıh**, İstanbul, 1948.

Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk: **Usûlu's-Şâşî**, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ el-Lahmî: **el-Muvafekât**, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan, Kahire 1417/1997.

Şemsuddîn el-Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Sa'îd: **Tahkîku'l-Fevâ'idi'l-Giyâsiyye**, thk. Alî b. Dahîlullâh b. Uceyyân el-Avfî, I-II, Medîne, 1424, C: I, s. 234.

Şener, Mehmet: "Hayvan", **DİA**, 1998, C: XVII, s. 101-102.

Şensoy, Sedat: "Lafız", **DİA**, 2003, C: XXVII, s. 42-44.

Şerîf, Muhammed Hasan: **Mu'cem Hurufu'l-Maani fî'l Kur'ani'l Kerîm**, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1996.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî: **Neylu'l-Evtar**, Mısır, 1413/1993, Daru'l-Hadis.

_____ **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-hakki min İlmi'l-usûl**, thk. Ahmed İnâye, Dimaşk 1999.

_____ **Fethu'l-Kadîr**, Dimeşk, Dâru Ibn Kesîr, 1414H.

Şeybânî, Ebû Abdilah İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî: **el-Câmi'u'l-Kebîr**, thk: Rıdvan Muhammed Rıdvan, Haydarâbâd, Matbaatü'l-İstikâme, 1357.

_____ **el-Musned**, thk. Heyet, I-XII, Cemiyetu'l-Meknez, 1431/2010.

_____ **el-Asl**, thk. Muhammed Boynukalın, I-XII, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2012.

_____ **el-Hucce Alâ Ehli'l-Medîne**, thk. Mehdî Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî, I-IV, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1403/1983.

- Şeyhzade, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kocevi Muhyiddin el-Hanefi: **Şeyhzâde ala Tefsiri Kadı Beydâvi**, Dârü'l-kütübi'l-ilmîye, Beyrut, 1. Baskı, 1999,C:III, s.331.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî: **el-Muhezzeb fî Fıkhi'l-İmâm Şâfiî**, I-III, Dârü'l-Kutubi'l-İlmîyye.
- Şîrbînî, Şems ed-Dîn Muhammed b. Ahmed eş-Şîrbînî Şâfiî: **Muğnî'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'l-Minhâc**, I-VI, Dârü'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1415/1994.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî el-Mısırî: **Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ**, thk. Abdullâh Nezîr Ahmed, I-V, Beyrut.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî el-Mısırî: **Şerhu Muşkili'l-Âsâr**, thk. Şuayb el-Arnâvût, I-XVI, Muessesetu'r-Risâle, 1415/1994.
- Tâlikânî, Ebû'l-Kâsım İsmail b. Abbâd: **el-Muhît fî'l-Luğa**, thk. Muhammed Hasen Âlu Yâsîn, I-X, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1414/1994.
- Teftâzânî, Mesûd b. Omer b. Abdullâh: **Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdî**, I-II, Mısır, Mektebetu Sabîh.
- Tûfî, Ebu'r-Rebi' Suleymân b. AbdulKavî b. el-Kerîm es-Sarsarî: **Şerhu Muhtasari'r-Ravda**, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, I-III, Muessesetu'r-Risâle, 1407/1987.
- Uludağ, Süleyman: **“İbn Rüşd, Hayatı-Eserleri-Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri”, İbn Rüşd, Fasl'ulmakal el-Keşf an minhaci'l-edile**, (Çev. Süleyman Uludağ) , İstanbul, Dergâh Yayınları, 2004,
- Ülken, Hilmi Ziya: **“İbn Rüşd” İslam Aniklopedisi**, c. 5/2, MEB Yayınları, Ankara, 1997, s.781-798.
- Ya'kûb, İmîl Bedî': **El Mucemül Mufassal fî Şevahidil Lugatil Arabiyye**, 14 c., Beyrut, Dârü'l- kütübi'l-ilmîye, 1417/1996.
- Yaran, Rahmi: "Hades", **DİA**, 1997, C: XV, s,1.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk: **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, thk. Alî Şîrî, I-XX, Dârü'l-Fikr, 1424.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî: **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, I-V, Beyrut, Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî (ö.337/949): **Hurûfu'l-Meânî ve's-Sifât**, thk. Alî Tefvîk el-Hamd, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrut 1405/1984.

- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Aḥmed b. Osmân b. Kâymâz: **Siyeru A 'lâmi'n-Nubelâ'**, 18 c., Kahire, Dâru'l-Ḥadîs, 1427/2006.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr: **el-Mufasssal fî Sinaati'l-İ' râb**, thk. Alî Ebû-Mulahham, Beyrût, Mektebetu'l-Hilâl, 1993.
- _____ **el-Mufasssal fî Sinaati'l-İ' râb**, thk. Alî ebû-Mulahham, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût 1993.
- Zerrûk, Ebûl-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. îsâ el-Bernesî el-Fâsî: **Şerhu Zerrûk alâ Metni'r-Risâle**, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, I-II, Beyrût, 1427/2006.
- Zeylaî, Osmân b. Alî b. Mehcen el-Bârî Fehrüddîn ez-Zeylaî el-Hanefî: **Tebyînu'l-Hahâih Şerhu Kenzi'd-Dahâih ve Hâşiyeti'ş-Şelebî**, Kâhire, el-Matba'atu'l-Kubre'l-'Emîriyye, Bulâk, 1313H.
- Zeynuddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir el-Hanefî: **Muhtâru's-Sihâh**, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, Beyrût, el-Mektebetu'l-Asriyye, ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, Saydâ 1420/1999.

